Digitized by Google

RETURN TO ➡ **CIRCULATION DEPARTMENT**
202 Main Library 642-3403

LOAN PERIOD 1 HOME USE	2	3
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
1-month loans may be renewed by calling 642-3405
6-month loans may be recharged by bringing books to Circulation Desk
Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

NOV 15 1976 6 5		
IN STACKS		
OCT 29 1976		
DEC 15 1976		
IN STACKS		
NOV 19 1976		
IN STACKS		
IN JAN 19 1977		
FEB 18 1977		

FORM NO. DD 6, 40m, 6'76

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
BERKELEY, CA 94720

Digitized by Google

מורה נבוכים

והוא ספר

דלאלה אלחאירין

חברו בלשון ערבית רבינו משה בן מימון מ"כ והעתיקו ללשוננו הקדושה
הרב ר' שמואל בן יהודה ן' תבון זצ"ל

חלק שלישי.

פרנקפורט
נדפס בבית הארון הויך שנת התק"צט לפ"ג

Digitized by Google

Moses ben Maimon

DALALAT AL HAIIRIN,

Zurechtweisung der Verirrten,

von

Rabbi Moses ben Maimon.

Ins Deutsche übersetzt mit Zuziehung zweier arabischen Ms. und mit Anmerkungen begleitet

von

Dr. Simon Scheyer.

Dritter Theil.

Frankfurt am Main 1838.

Gedruckt bei Ferdinand Hauch.

Digitized by Google

Digitized by Google

BM 545
D35 S3
1838

Vorrede.

Die allgemeine und fortdauernde Bewunderung, deren die arabische Schrift des Maimonides, von welcher hier eine deutsche Bearbeitung dem Publikum vorgelegt wird, seit ihrer Erscheinung von den Gelehrten aller Religions-Parteien sich erfreute, hat zu mehren, theils hebräischen, theils lateinischen, und von einzelnen Stücken selbst deutschen Uebersetzungen und zu einer großen Anzahl hebräischer Commentaren Veranlassung gegeben. Neben der gegenwärtiger Bearbeitung beigedruckten hebräischen Uebersetzung des R. Samuel Ibn Tibbon, welcher dieselbe noch bei Lebzeiten des Maimonides veranstaltete, ist auch fast zu gleicher Zeit von dem berühmten Dichter R. Jehuda Al Charisi eine hebräische Uebersetzung erschienen, welche von mehren Schriftstellern, denen sie vorlag, angeführt, aber nicht zur allgemeinen Kunde gelangt ist. Eine wenig beachtete Uebertragung der tibbonnischen hebräischen Uebersetzung ins Rabbinische hat vor einiger Zeit R. Mendel Lewin geliefert. (Zolkiew 1829.) Unter den lateinischen Bearbeitungen, bei denen insgesammt nicht das arabische Original, sondern die tibbonnische Uebersetzung zu Grunde lag, hat die von dem jüngern Buxtorf 1629 herausgegebne die weiteste Verbreitung gefunden.

Die gegenwärtige deutsche Uebertragung, welcher fortlaufende sacherklärende Anmerkungen zugegeben sind, geschah auf den Wunsch vieler des hebräischen unkundigen Verehrer des Maimonides. Sie dürfte aber auch nicht minder die Beachtung derjenigen verdienen, denen die tibbonische Ueber-

Digitized by Google

tragung verständlich ist: denn der Herausgeber, im Besitze zweier Manuscripte des arabischen Originals aus der königlichen Bibliothek zu Leyden, war in den Stand gesetzt, die Verbesserung vielfacher Mängel der tibbonischen Uebersetzung vorzunehmen.

1) Er konnte die nicht unbedeutenden, fehlerhaften Abweichungen der hebräischen Uebersetzung von dem arabischen Original entweder in dem beigedruckten hebräischen Text berichtigen, oder in den Anmerkungen angeben. Diese Fehler sind, theils ursprüngliche, durch falsche Auffassung des Uebersetzers entstandene, theils spätere durch Nachläßigkeit der Abschreiber und Drucker eingeschlichene. Auf einige Fehler der ersten Art hat schon R. Schem Tob Ibn Palkeira, der um 1280 blühte, in seinem kürzlich im Drucke erschienenen מורה המורה Doctor inobedientis (nicht wie Wolf Biblioth. hebr. III. S. 1135 „Doctor doctoris“ cf. Vorrede zu מורה המורה) (Presburg 1837) aufmerksam gemacht.

2) Es war ihm möglich, bei vielen Stellen im hebräischen Texte, welche wegen allzuworttreuer Ubertragung ohne Vergleichung der Urschrift dunkel sind *), den Mißverständnißen der früheren Commentatoren zu entgehen, und über diese Stellen helleres Licht zu verbreiten. **)

---

*) S. Igrot Maim. edit. Amst. p. 13ᵃ unten, Josts Geschichte Band 6, S. 189 — 190 und Reggio's אגרת ישר 1. Band S. 119.

**) Wie mangelhaft eine Uebertragung der tibbonischen hebräischen Uebersetzung ins Deutsche nothwendig ausfällt, und wie wenig eine solche den Anforderungen unsrer Zeit entsprechen kann, beweiset die kürzlich (Zeitung des Judenthums 2. Jahrgang Nro. 129) angekündigte Uebertragung des More Nebuchim (mit hebräischem Commentar) von Fürstenthal, von welcher bis jetzt 40 Seiten (die 13 erste Kapitel des ersten Theils) erschienen sind. Von denjenigen Fehlern, die durch Nichtbenutzung der arabischen Urschrift entstanden sind, folgen hier einige, welche gerade beim Durchblicken aufstießen.

In der Vorrede.

1) S. 2. Z. 4 באת אלי „Du dich an mich gewendet hast“. Im Original מחלת ענדי „Du bei mir warst,“ wonach sich auch die Erklärung im באור als falsch herausstellt.

Digitized by Google

Indem die Gnade Sr. königlichen Majestät der Niederlande durch die gütige Vermittelung Sr. Hochwohlgebohren des Herrn Legationsrathes von Scherff die genannten arabischen Manuscripte zur Benutzung bei seinem Unternehmen dem Herausgeber huldvollst bewilligte, kann dieser nicht umhin, dem erhabenen und erleuchteten Beförderer wissenschaftlicher Cultur selbst jenseits der Grenzen seiner Staaten den allerunterthänigsten Dank ehrfurchtsvoll auszudrücken.

Die Erscheinung des dritten Theils vor dem ersten, dessen Beförderung zum Drucke den Herausgeber gegenwärtig beschäftigt, geschah nach dem Wunsche vieler sachkundigen Männer, welche nicht ohne Grund diesen Theil wegen seiner weniger abstrakten als praktischen Richtung und wegen

---

2) S. 2_b Z. 4 לטוב שכלך „wegen deines Scharfsinnes" soll heißen nach dem Original לגודה דהנך „wegen der Vortrefflichkeit deines Geistes."

3) ibidem Z. 7 אחריתך „nach welchem Ziele du strebtest." Im Original כמאלך „deine Vollkommenheit."

4) ibidem Z. 10 סודות „Dunkelheiten"; im Original אסראר „Geheimniß."

5) S. 4_b Z. 2 von unten תלמודה „mit dem bloßen Erlernen des Gesetzes." Im Codex O. פקהאהא, „die Gesetzkundigen derselben"; im Codex R. פקההא „ihr Gesetz", welche letztere Leseart Ibn Tibbon vor sich hatte.

6) S. 8^b letzte Z. וההעברה „unverständlich"; im Original איגאז „Redekürze" cf. באור.

7) S. 9^a Z. 4 von unten מצרנית „angrenzende"; im Original מתאכר „nachstehend."

8) S. 9^b Z. 5 ההכמה האלהית „Die Theologie" Im Original חכמה אלאהיה nicht עלם, folglich „göttliche Weisheit."

9) S. 10^a Z. 8 נאות „gemißbilligt werden"; im Original יליק „unpassend sein."

In den Kapiteln.

10) S. 8 Z. 8 נאמר וצוה בו „und wurde es bei Gelegenheit eines Gebots wiederholt." Das וצוה בו, welches ohne Zweifel irriger Weise von unten heraufkam, steht im Original nicht. Die Uebersetzung ist daher durchaus falsch.

11) ibidem letzte Z. במפורסמות „Sache des moralischen Gefühls." Im Origiual משהוראת „Sache der Uebereinkunft."

12) S. 37 Z. 8 סבוב ר"ל הללה „über dem Umfang oder über dem inneren &c." Im Original bloß דורהא „ihrem Umkreise.

der allgemein interessanten Materien, die in demselben behandelt werden, für am geeignetsten halten, auch Nichttheologen für das jeden Gebildeten so reichlich lohnende Studium des Maimonides zu gewinnen. Nach dem Rathe derselben Männer unterblieb auch die in der Ankündigung dieses Werkes versprochene Punktation des hebräischen Textes, deren unverkennbarer Gewinn von dem Schaden der verwirrenden Fehler, die bei dem Mangel israelitischer Setzer unvermeidlich waren, bei weitem überwogen worden wäre.

Eine wissenschaftliche Darstellung des Lebens und literarischen Wirkens des Maimonides uns noch vorbehaltend, fühlen wir uns gedrungen, an dieser Stelle ein Wort von dem hohen Gewinne zu sagen, der durch ein gründlicheres Studium der Schriften des Maimonides und namentlich des More Nebuchim für die Fortbildung der jüdischen Theologie und die hierdurch bedingte Verbesserung unsres religiösen Zustandes erzielt werden kann.

Wie in allen Gebieten menschlichen Wissens und Wirkens, so verschafft auch im Gebiete der Religion die Kenntniß der Vergangenheit eine hellere und vorurtheilsfreiere Beurtheilung der Gegenwart, und je mehr Aehnlichkeit der religiöse Zustand einer früheren Zeitperiode mit unsrem gegenwärtigen hat, desto belehrender ist die Kenntniß der Bestrebungen, durch welche hervorragende Männer jener Zeitperiode sich um ihre Glaubensgenossen verdient machten. Jedem aber, der das Feld der jüdischen Geschichte einigermaßen überschaut, kann es nicht entgehen, daß unstreitig zu den Zeiten, in denen das jüdisch-religiöse Leben mit dem unsrer Zeitgenossen viele Vergleichungspunkte darbietet, besonders die Zeit der Wirksamkeit des Maimonides gehört. Der Sinn für Wissenschaft und Aufklärung, der einen Hauptzug im Karakter der arabischen Juden in Spanien bildet, durchdringt auch mächtig das Leben unserer heutigen Glaubensgenossen, und hat wie damals, auch unter uns

die mit dem Erwachen eines solchen Sinnes unzertrennlichen, freudigen und traurigen Erscheinungen in der Auffassung unserer väterlichen Religion und in der Praxis erzeugt. Wie damals in Folge der Vermählung der Wissenschaft mit der Religion allmählich ein Streben sich beurkundete, in den Geist der heiligen Schriften einzudringen und das Verhältniß, sowohl des positiven Theils der mosaischen Religion zu den theoretischen Lehren und sittlichen Geboten, als auch der ursprünglichen Gestalt des Mosaismus zu der historischen Entwickelung desselben schärfer zu bestimmen, so fehlt es auch uns nicht an solchen rühmlichen Bestrebungen, welche eben so wohlthätige Früchte für die Religionswissenschaft als für die Religiosität tragen. Wie in der maimonidischen Zeit Vielen bei einseitiger Kenntniß der israelitischen Literatur das Licht der Wissenschaft nicht wohlthätig leuchtete, vielmehr sich zu einem verderblichen Feuer gestaltete, welche alle Liebe zur angestammten Religion verzehrte *); so haben auch wir solche betrübende Erscheinungen zu beklagen, die durch die Macht des Beispiels verderblich auf das Ganze zurückwirken. Wie endlich damals zwischen dieser und jener Richtung noch eine dritte bestand, welche bei der Wahrnehmung der unsrer Religion von der Afterweisheit geschlagenen Wunden, Wissenschaft und Religion für heterogene Bestandtheile erklärte, und in ihrer Verbindung den sicheren Untergang der Religion erblickte **); so sieht auch unsre Zeit die Freunde des Alten kampfgerüstet zur Vertheidigung der angefochtenen Autorität, den Freundschaftsbund mit der Wissenschaft verschmähen.

Maimonides, beseelt von inniger Anhänglichkeit an die Religion seiner Väter, wie von der lebendigen richtigen Ueberzeugung, daß nur durch eine gegenseitige Durchdringung

---

*) Igrot Maim. p. 33b Tachkem. c. 3. Vorrede zu Chobat Halebabot. Jabez Or Hachaim cap. 11.

**) Igrot p. 23—27.

der Wissenschaft und Religion die Morgenröthe besserer Zeiten für Israel anbrechen könne, schloß sich den literarischen Bestrebungen seiner Geistesverwandten an, erkannte aber auch das für die Lösung der großen Aufgabe Mangelhafte und Ungenügende ihrer Arbeiten. Daher versuchte er, ausgerüstet mit einer umfassenden Kenntniß rabbinischer Gelehrsamkeit, wie der wissenschaftlichen Literatur seiner Zeit, den Gegenstand von einem höheren Gesichtspunkte aus zu behandeln, um befriedigendere Resultate zu gewinnen. Als eine nothwendige Vorarbeit, welche einen systematischen Ueberblick des rabbinischen Mosaismus darbietet, betrachtete er die in seiner „Wiederholung des Gesetzes“ (משנה תורה) gegebene, erschöpfende Darstellung der gesammten mosaischen, geschriebenen und mündlichen Lehre nebst den im Laufe der Zeit nothwendig gewordenen Modifikationen und Zusätzen von Moses an bis auf die Geonim mit steter Unterscheidung dessen, was mosaisch (מן התורה) und was rabbinisch (מדרבנן) ist. Befriedigte er hiermit ein seit Alphasi tief gefühltes Bedürfniß auf eine, wie selbst einer seiner heftigsten Gegner, R. Juda *) Alphachar eingesteht, die kühnsten Erwartungen übersteigende Weise; so schuf er sich auch zugleich einen vollständigen Körper der mosaischen Gesetzgebung, auf dessen Belebung durch den Geist der Philosophie sein Augenmerk gerichtet war. Bei seinem unerschütterlichen Glauben an den göttlichen Ursprung des Pentateuchs, einer auf die positiven Verordnungen sich beschränkenden Tradition, so wie der übrigen canonischen Schriften, deren Dogmen und Moral-Lehren darum mit denjenigen des Pentateuchs durchaus im Einklange stehen müssen, beschäftigte ihn im More Nebuchim, der Krone seiner Schriften, wo er seine Hauptaufgabe zur Erledigung bringt, ausschließlich die Nachweisung folgender zwei Punkte.

---

*) Igrot p. 26a.

1) Es finde eine völlige Uebereinstimmung statt zwischen den biblischen sittlichen Geboten und den theoretischen Lehren, welche letztere nur in so weit ihre Kenntniß für die zur menschlichen Glückseeligkeit unentbehrliche Aufklärung nothwendig ist, in den heiligen Schriften enthalten sind, und zwischen den Resultaten der wahren Philosophie, die ohne Verirrung auf dem Wege der Spekulation zu ihrem Ziele gelangte, wobei er zugiebt, daß von manchen theoretischen Lehren, z. B. von der Prophetie, den Wundern, bloß die Möglichkeit sich wissenschaftlich statuiren lasse.

2) Selbst die positiven Verordnungen der mosaischen Gesetzgebung seien keineswegs, wie Viele seiner Zeitgenossen meinten, als willkührliche Aussprüche der göttlichen Autorität zu betrachten, vielmehr stützen sie sich nicht nur, wie sich bei dem juridischen Theil derselben von selbst versteht, auf einleuchtende Gründe, sondern haben auch eine durchgängige Beziehung auf die theoretischen Lehren und die sittlichen Gebote, und keinen andern Zweck als die Befestigung des Glaubens und die Beförderung der Sittlichkeit, wovon das innere und äußere Glück des Einzelnen und der Gesammtheit bedingt ist.

Ist es nun gewiß, daß auch in unsrer Zeit nur durch die Waffen der Wissenschaft der Sieg des Guten errungen werden kann: muß uns das Studium des unsterblichen Maimonides, dessen Zeit der unsrigen in religiöser Beziehung so ähnlich war, diesem Ziele nicht näher führen? Wenn diejenigen, welche in den Entwickelungsgang der jüdischen Theologie unmittelbar thätig eingreifen, in dem Religions-System des Maimonides, da er nur nach dem wissenschaftlichen Standpunkte seiner Zeit wirkte, und so vieler Hülfsmittel, die wir gegenwärtig besitzen, ermangelte, bloß Materialien und Vorarbeiten für eine künftige vollkommnere Schöpfung erblicken; so geben sie doch zu, daß er, abgesehen von der hohen historischen Bedeutung seiner, die erste

Bahn zur wissenschaftlichen Bearbeitung der jüdischen Theologie brechenden, Werke, alle Hauptprobleme unsrer Religion, wie sie in der Gegenwart zur Sprache kommen, in den Kreis seiner Untersuchung gezogen, und auf eine bis jetzt noch von Keinem übertroffene Weise zu lösen gewußt. Was dürfte daher den Freund der Theologie mehr fesseln, als die Arbeiten dieses wahrhaft großen Mannes, der unter allen Rabbinen seiner und der folgenden Zeiten keinen seines Gleichen hat? Haben die jüdischen Theologen früherer Zeiten dadurch, daß sie, wenn auch aus den besten Absichten, dem Einfluße der dogmatisch-philosophischen Schriften des Maimonides entgegentraten, dem Fortschreiten unserer Theologie vielfach geschadet; so würde wahrlich auch unsre allerdings in Wissenschaft und Philosophie weit über die arabische Periode erhabene Zeit, durch vornehme Nichtberücksichtigung der Leistungen des Maimonides, da die wissenschaftliche jüdische Theologie erst im Werden begriffen ist, dem sicheren Entwickelungsgange der letzteren großen Eintrag thun, und sich zum Theil über Fragen abmühen, die schon längst befriedigend erledigt sind.

Möge es dem Herausgeber durch diese Uebertragung, bei welcher es weniger auf Eleganz, als auf Treue abgesehen ist, und durch die Anmerkungen, welche durch die Quellenangabe und Erklärung des Philosophischen und Historischen dem gründlichen Verständniß des Textes gewidmet sind, gelungen sein und noch gelingen, dem More Nebuchim, der bis jetzt nur Geisteseigenthum einzelner Gelehrten war, die ihm in unsrer Zeit gebührende allgemeinere Theilnahme zuzuwenden und hierdurch Etwas zu dem heilsamen Streben nach Vereinigung des Glaubens und Wissens unter seinen Zeitgenossen beizutragen.

Frankfurt a. M. im Dezember 1838.

D: Simon Scheyer.

מורה נבוכים

חלק שלישי

MORE NEBUCHIM

Dritter Theil.

הקדמת חלק שלישי·

הנה בארנו פעמים רבות שעקר הכוונה היה בזה המאמר, לבאר מה שאפשר לבאר ממעשה בראשית וממעשה מרכבה, כפי מה שחובר לו זה המאמר, וכבר בארנו שאלו הדברים הם מכלל סתרי תורה, וידעת ג״כ איך האשימו רבותינו ז״ל מי שמגלה אותם, ובארו ז״ל ששכר מעלי׳ סתרי תורה המבוארים והגלויים לבעלי העיון עצום מאד, אמרו בסוף פסחים על מה שכתוב, ליושבים לפני ה׳ יהיה סחרה לאכול לשבעה ולמכסה עתיק, אמרו למכסה דברים שגילן עתיק יומיא ומאי ניהו סתרי תורה, והבן שעור מה שהיישירו אליו אם יש בלבבך תבונה, והנה בארו עומק מעשה מרכבה והיותו רחוק מדעת ההמון, והתבאר שאפילו מה שיבין ממנו מי שחננו השם תבונה אסרה התורה ללמדו אלא פנים בפנים למי שיש לו המדות הנזכרות, ואין מוסרים לו ממנו אלא ראשי פרקים לבד וזאת היא הסבה בהפסק ידיעתו מן האומה לגמרי, עד שלא נמצא ממנו דבר קטן או גדול, וראוי היה להעשות בו כך כי לא נעדר מקבל מפי מקבל ולא חובר בו ספר כלל, ואחר שהוא כן איך יש לי תחבולה להעירך על מה שאפשר שנודע לי והתבאר אלי בלא ספק במה שהבינותיו מזה? — אבל המנעי מחבר דבר ממה שנודע לי בו עד שיהיה אבדו באבדי אשר אי אפשר מבלעדיו, היה בעיני אונאה גדולה בחקך וחק כל נבוך, וכאלו הייתי עושק האמת מן הראוי לו, או קנאת המוריש ביורש על ירושתו ושתיהן מדות מגונות, ואמנם ביאור דבריו כבר זכרנו מה שיש בו מהזהרת התורה מצורף למה שנותן אותו השכל, מחובר אל היותי ג״כ בעל סברא במה שנודע לי ממנו, ולא באתני בו נבואה אלהית להודיעני שכן נתכוון בעניין, ולא קבלתי מה שאאמינהו בו ממלמד, אבל הורני הכתוב בספרי הנבואה ודברי החכמים, עם מה שאצלי מן ההקדמות עיוניות

שהעניין

Vorrede des Maimonides zum dritten Theil.

Wir haben mehrmals bemerkt, es sei der [1]) Hauptzweck dieses Werkes, das Erklärbare von [2]) Maase Bereschith und Maase Merkaba in's Licht zu setzen. Nun gehören aber, was wir schon bemerkt, diese Gegenstände [3]) zu den Geheimnissen der Lehre, und [4]) Du weißt ja, wie sehr die Rabbinen es mißbilligen, dieselben zu entdecken, und welchen reichen Lohn sie dem verheißen, der diese, den Forschern enthüllten Geheimnisse der Lehre, geheim zu halten sucht. Nämlich am Ende des [5]) Traktats Pesachim sagen sie über den Vers (Jes: 23, 18) ליושבים לפני ה׳ יהיה סחרה לאכול לשבעה ולמכסה עתיק: dem, der die Dinge verhüllt, welche die [6]) Gottheit (ihm) [7]) entschleiert hat, Welche sind diese? Die Geheimnisse der Lehre. Was sie hiermit andeuten wollen, wirst Du begreifen, wenn Du Einsicht hast. Uebrigens haben wir schon bemerkt, daß der tiefe Sinn der Visionen Ezechiels die Fassungskraft des gemeinen Mannes übersteige, und daß das Gesetz demjenigen, der durch die göttliche Gnade begünstigt, etwas von demselben begriffen hat, nur einen mündlichen Unterricht an Andere gestatte, an den, der mit den von uns erwähnten Eigenschaften ausgestattet ist, und zwar nur in den ersten Elementen; dieß ist die Ursache, daß diese Kenntniß bei unserer Nation gänzlich erloschen ist, so daß sich fast keine Spuren derselben mehr vorfinden. Solches Schicksal mußte sie treffen, da sie bloß mündlich überliefert, aber nie ein Werk darüber verfaßt worden ist.

Verhält es sich nun so, wie dürfte ich selbst es unternehmen, dich von demjenigen, was etwa mir über diese Gegenstände klar und einleuchtend wurde, in Kenntniß zu setzen? Aber das mir davon Bekannte nicht nieder zu schreiben, und es so mit mir nothwendig untergehen zu lassen, hielt ich für einen großen Raub an Dir und jedem Andern, der dasselbe Bedürfniß hat. Ich entrisse gleichsam die Wahrheit dem Würdigen, oder gliche einem gegen seine Erben mißgünstigen Erblasser; beides verwerflich und schändlich. Indessen ausführlich die Sache darzustellen verbietet nicht nur, wie gesagt, das Gesetz, sondern auch die Vernunft, zumal da meine Kenntniß nur auf subjektiven Ansichten beruht. Denn weder eine göttliche Offenbarung hat mir meine Meinung bestätigt, noch ein Lehrer in dem, was ich davon für wahr halte, Unterricht ertheilt. Die Quelle, aus welcher ich schöpfte, ist vielmehr keine andere, als die Schriften der Propheten und der Rabbinen, zu welcher noch meine metaphysischen Principien hinzu-

שהעניין כן בלא ספק, ואפשר שיהיה העניין חלופו ותהי הכוונה דבר אחר: והנה עוררתני בו המחשבה המיושרת והעזר האלהי אל ענין שאספרהו, והוא, שאני אפרש לך מה שאמר יחזקאל הנביא ע"ה על דרך שיחשב כל שישמע פירושי שאני לא אמרתי דבר נוסף על מה שיורה עליו הכתוב אבל כאלו אני מתרגם מלות מלשון אל לשון או מבאר בקצרה עניין דברים גלויים. וכשישתכל בו מי שחובר לו זה המאמר ויתבונן בפרקיו כלם בהשגחה שלימה יתבאר לו העניין כלו אשר התבאר לי ויגלה עד שלא יעלם ממנו דבר, וזהו התכלית היכולת לקבץ בין התועלת לכל אדם ובין מניעת הביאור בלמוד דבר מזה העניין כמו שצריך, ואחר הקדים זאת ההקדמה שים לבך בפרקים הבאים בזה העניין הנכבד היקר והגדול, אשר הוא יתד שהכל תלוי בו ועמוד שהכל נשען עליו:

---

wurde. Sie sollen bloß das Verhältniß Gottes mehr entwickeln und die Charaktere der, in der Welteinheit enthaltenen Vielheit der Dinge, auf die Einheit des Welt-Urgrundes wissenschaftlich zurückführen. Das Maase Merkaba setzt daher, dem Begriffe nach, Maase Bereschith voraus, und unterscheidet sich von demselben einerseits dadurch, daß es die Idee der Gottheit zu seinem Mittelpunkte hat, welche von Maase Bereschith ausgeschlossen ist; andererseits aber auch dadurch, daß es zur vollständigen Lösung seiner Aufgabe auf die übersinnlichen Dinge, wo nicht vorzugsweise, doch eben so sehr, wie auf die erfahrungsmäßig gegebenen Gegenstände Rücksicht nehmen muß. Daß Maase Merkaba, dem Range nach, höher steht, als Maase Bereschith, ergibt sich aus vielen Stellen des Talmuds und den Schriften des Maimonides, und geht schon daraus hervor, daß man in Maase Bereschith jedem einzelnen Menschen vollständigen Unterricht ertheilen darf, während in Maase Merkaba der, einer einzelnen Person zu gebende Unterricht selbst, mannigfaltigen Beschränkungen unterworfen ist. Daß ferner, wie bemerkt ist, Maase Merkaba die Kenntniß von Maase Bereschith als Naturwissenschaft voraussetzt, dies sagt zwar der Talmud, erklärt sich aber über den Begriff und das Verhältniß beider Wissenschaften überhaupt nirgends ausdrücklich und genügend, wohl aber Maimonides. — So bemerkt er schon in seiner Einleitung zu

diesem

hinzukommen, so daß ich leicht den Gegenstand von der unrichtigen Seite aufgefaßt und dessen Sinn verfehlt haben könnte. Zunächst fühle ich mich veranlaßt, Dir mit der göttlichen Hülfe Folgendes darzustellen. Ich werde Dir nämlich den Inhalt der Visionen des Propheten Ezechiel auf eine solche Weise erklären, daß wer meine Erklärung vernimmt, meinen wird, ich sage nichts anderes, als was in der Schrift ausdrücklich steht, übersetze entweder die Worte einer Sprache in die andere, oder gebe bloß ganz verständliche Gedanken in Auszügen wieder. Wenn hingegen derjenige, für welchen ich dieses Werk bearbeitet habe, in jene Erklärung tiefer eingeht, und dessen einzelne Abschnitte genau überdenkt, wird ihm der Gegenstand eben so klar werden, als mir selbst, und nichts Dunkles mehr für ihn enthalten.

Es ist das Höchste in der Darstellungskunst, Alles ausdrücklich zu sagen, was Jedem von Nutzen ist, und dennoch, wie es hier nothwendig ist, sich jeder ausführlichen Erklärung zu enthalten.

Diesen einleitenden Worten füge ich die Bitte hinzu, daß Du deine Aufmerksamkeit widmen mögest den folgenden Abschnitten über diesen sehr erhabenen Gegenstand, der gleichsam der Nagel ist, an dem Alles hängt, und die Säule, auf welcher Alles ruht.

Anmerkungen.

[1]) Ueber den Zweck, den der Verfasser bei der Ausarbeitung dieses Werkes sich vorsetzte, spricht er sich deutlich aus, theils in der Einleitung des ersten, theils Kapitel 2 des zweiten Buches. Die Vergleichung beider Stellen ist nothwendig, um von der Absicht des Maimonides einen vollständigen Begriff zu gewinnen.

[2]) Unter Maase Bereschith versteht derselbe nicht nur die Geheimnisse der Schöpfungsgeschichte, sondern auch die speculative Naturwissenschaft, die Einsicht in den Zusammenhang der Vielheit der Dinge, also die Kosmologie, oder die Naturphilosophie, bei welcher der Gottesbegriff, als der letzte Erklärungsgrund noch ausgeschlossen bleibt. Auch beschränkt sich das Maase Bereschith, als Naturwissenschaft, nur auf das erfahrungsmäßig Gegebene, und zieht nicht das Verhältniß der Engel zur Schöpfung, den Zustand der Seele nach dem Tode, und andere hyperphysische Gegenstände in den Kreis seiner Untersuchungen. Das Maase Merkaba hingegen, sind die metaphysischen Lehren der natürlichen Theologie. Diese Lehren können keineswegs, selbst dem, welcher die höchste Stufe in der Wissenschaft erreicht hat, Aufschlüsse geben über das Wesen der Gottheit; da die Einsicht in das Wesen Gottes selbst dem größesten der Propheten (Moses) nicht vergönnt wurde.

diesem Werke: „Als Gott uns durch seine praktischen „Gebote vervollkommnen und unsere politischen Verhältnisse ordnen wollte, so setzte das Verständniß dieser Gebote Vernunftideen voraus, d. h. richtige Begriffe von Gott, welche auf die Lehren der natürlichen Theologie gegründet sind." Die natürliche Theologie setzt aber wiederum die Naturwissenschaft voraus. Denn beide Disciplinen stehen in innigster Verbindung miteinander, und die Naturwissenschaft muß dem Studium der Theologie vorangehen, wie jeder Sachkundige weiß. Darum beginnt er sein Gesetzbuch mit der Schöpfungsgeschichte, die (neben den Geheimnissen der Schöpfungsgeschichte) eine allegorische Vorstellung von den Grundprincipien der Naturwissenschaft enthält. Cf. Buch 1, Kap. 55 über den Nutzen der Naturwissenschaft für die Gotteserkenntniß.

Ein nur scheinbarer Widerspruch mit dieser Ansicht von dem Verhältniß des Maase Bereschith zu Maase Merkaba, ist die Stelle im Talmud (Chagiga fol. 13, 1) Rabbi Joseph besaß Kenntnisse in Maase Merkaba, die Weisen von Pombedita hatten Einsicht in Maase Bereschith. Nun sagten diese zu Rabbi Joseph: Lehre uns Maase Merkaba, Rabbi Joseph erwiederte: Lehret mich Maase Bereschith. Nachdem sie ihm ihre Einsichten mitgetheilt hatten, ersuchten sie ihn wiederum: lehre uns Maase Merkaba. Aber er antwortete ihnen ausweichend: es heißt, Milch und Honig unter deiner Zunge (Hohes Lied 4, 11). „Die Lehren, welche sind wie Milch und Honig, sollen unter deiner Zunge bleiben." Wie konnte Rabbi Joseph das Maase Merkaba verstehen, ohne Einsicht in das Maase Bereschith zu haben? Allein davon abgesehen, daß hier unter Maase Bereschith nicht die Naturwissenschaft, sondern das Geheimniß der Schöpfung verstanden sein kann, so wird damit gar nicht gesagt, daß Rabbi Joseph selbst keine Kenntnisse in der Naturwissenschaft besaß, sondern daß er nach Erweiterung seiner Einsichten in diese unerschöpfliche Wissenschaft strebte, die kein menschlicher Geist in ihrem ganzen Umfang sich zu eigen machen kann. Um zu einem gewissen Grade in Maase Merkaba zu gelangen, wird nicht umfassende Einsicht in die Naturphilosophie erfordert, sondern das Streben nach wissenschaftlicher Kenntniß von dem Verhältniß Gottes zur Schöpfung, wird durch das vorausgegangene Studium der Naturwissenschaft gefördert, während gänzliche Unkenntniß dieser Wissenschaft jede vernünftige Einsicht in jenes Verhältniß unmöglich macht.

Von Maase Merkaba müssen aber, gemäß dem davon gegebenen Begriff als einer metaphysischen Lehre der natürlichen Theologie, unterschieden werden die populären, unwissenschaftlichen, der Fassungskraft des gemeinen Mannes verständlichen Lehren über Gott und dessen Verhältniß zu den erschaffenen Dingen. Gleichwie die bloße Aufstellung von Naturgesetzen,

welche

welche nicht auf die Einsicht in dem Zusammenhang der Vielheit der Dinge berechnet sind, nichts weniger als den Namen Naturphilosophie verdient, eben so sind auch jene religiösen Kenntnisse, die in einem unphilosophischen Bewußtsein nicht über die Stufe des Glaubens hinauskommen, nicht nur dem Grade, sondern auch dem Wesen nach, gänzlich verschieden von Maase Merkaba, in welchem, statt des populären Befriedigtseins durch Sätze des Glaubens, nach einem apodiktischen metaphysischen Wissen gestrebt wird, und wo die Lehren über das Verhältniß Gottes zur Schöpfung durch objektiv gültige, an sich zureichende Gründe außer allen Zweifel gesetzt werden sollen. Mit dieser Unterscheidung zwischen der populären religiösen Erkenntniß und den Lehren des Maase Merkaba steht im Einklange die in diesem Werke (1, 35) ausgesprochene Aeußerung des Maimonides über die Abhaltung des gemeinen Mannes von dem Studium der auf Metaphysik gegründeten natürlichen Religion. Wenn der gemeine Mann, bemerkt er, von der metaphysischen Religionslehre, wegen ihrer, für ihn unbesiegbaren Schwierigkeit und unergründlichen Tiefe abzuhalten ist, so schließt dieses Verbot keineswegs auch in sich den Unterricht in dem reinen Glauben an Gottes-Unkörperlichkeit und völliger Freiheit von Leidenschaften. So wie man ihm die Lehre von einem einzigen Gott beizubringen habe, eben so müsse man ihm auch begreiflich machen, daß dieser Gott kein Körper sei, daß seine Existenz, sein Leben, seine Weisheit und andere Eigenschaften, die ihm beigelegt werden, nicht bloß dem Grade, sondern auch dem Wesen nach, von den Unserigen unterschieden seien. Es gehöre das Verständniß dieser und anderer verwandten religiösen Lehren, bei welchen die philosophische Geistesrichtung sich nicht äußert, keineswegs zu Maase Merkaba, welche diese auf dem Wege nicht des Glaubens, sondern des planmäßigen, methodischen Nachdenkens gewinnt, welche den Inhalt dieser Lehren genauer erörtert und mit der Einsicht in den Zusammenhang des Weltganzen in Verbindung bringt.

Wir fügen dieser Begriffsbestimmung noch Einiges hinzu über die Bedeutung des Maase Bereschith und des Maase Merkaba. Versteht man unter Maase Bereschith die Geheimnisse der Schöpfungsgeschichte, so ist die Bezeichnung an sich einleuchtend. Aber auch für die spekulative Naturwissenschaft, die sich nicht in die Geheimnisse der Schöpfungsgeschichte einläßt, wurde der Ausdruck Maase Bereschith beibehalten, theils wegen der Verwandtschaft ihres Objekts mit dem eigentlichen Maase Bereschith, indem beide die Erforschung der Natur zur gemeinschaftlichen Aufgabe haben, jene die allmählig entstandene, diese die bereits gewordene Natur, theils und vorzüglich, weil wie schon oben bemerkt wurde, nach Maimonides

in

in der Schöpfungsgeschichte eine allegorische Vorstellung von den Principien der Naturwissenschaft enthalten ist.

Die Bildung des Ausdrucks Maase Merkaba zur Bezeichnung der metaphysischen Lehren der natürlichen Theologie, ergibt sich aus Folgendem. Rachob, heißt ursprünglich reiten und fahren; da aber das Thier, auf dem geritten oder das an den Wagen gespannt wird, von dem Willen des Reitenden oder Fahrenden abhängt, so hat Rachob ferner die Bedeutung: beherrschen. In diesem Sinne wird von Gott gesagt: er regiert (Rocheb) die Himmel dir zur Hülfe (Deut. 33, 26). Das Substantiv Merkaba, welches von der Wurzel Rachob abgeleitet ist, bezeichnet einen Wagen; ferner ein Viergespann. Letzteres geht hervor aus dem Verse (1 Kön. 10, 29): Es kam ein Gespann (Merkaba) aus Egypten für 600 Silberstücke, jedes Pferd kostete ihrer 150. Nun trugen in der Vision des Ezechiel, welche, wie Maimonides in den ersten Kapiteln dieses Buches näher erklärt, eine allegorische Vorstellung kosmologischer und theologischer Wahrheiten ist, vier Chaioth den göttlichen Thron. Darum heißt diese Vision, so wie die des Jesaias (Jes. Kap. 6), welcher Alles, was Ezechiel sah, ebenfalls gesehen hat (Chagiga fol. 13, 2.) Merkaba. Die Rabbinen ließen sich von dieser äußeren, zufälligen Aehnlichkeit des Objekts der Vision mit einem Viergespann um so mehr bei der Wahl des Wortes Merkaba leiten, als dieser Ausdruck zugleich eine wesentliche Bestimmung der Vision näher bezeichnet. Schon Sirach nennt die Vision des Ezechiel Merkaba (Kap. 49, 33) ja nach Kimchi bezieht sich das Wort המרכבה in 1 Kön. 7, 33 und 1 Chr. 28, 18 auf diese Vision. Merkaba ist nämlich im Verhältniß zu Rocheb das Abhängige, das Beherrschte, und deutet also darauf hin, daß der Prophet nicht Gott selbst, der mit nichts verglichen werden kann, sondern die Herrlichkeit Gottes gesehen habe, die Merkaba und nicht den Rocheb. Das Wort Maase in der Zusammenstellung mit Merkaba heißt: Gestalt, z. B. „dieß war die Gestalt (Maase) des Leuchters" 4 B. 8, 4; sie fügten dieß Wort hinzu, des Gleichklanges wegen mit Maase Bereschith. Wie nun die Vision des Ezechiel eine Versinnlichung des Verhältnisses Gottes zur Schöpfung ist, so heißt überhaupt die auf Metaphysik gegründete natürliche Religion, nach Maimonides Maase Merkaba. Vergl. Bartenura und Thosphath Jomtob zu Chagiga (Kap. 2, 1) und den Comentator des Maimonides zu Jesode Hathora (Kap. 2, 11 und Kap. 4, 11). Letzterer gibt nicht den vollständigen Begriff von Maase Bereschith und Maase Merkaba, und das Ungenügende in seiner Begriffsbestimmung und in der Angabe des Verhältnisses beider Wissenschaften zu einander, ist aus obigen Bemerkungen von selbst einleuchtend.

*) Die beiden Maase Bereschith und Merkaba gehören zu den Geheim-

Geheimnissen der Lehre. Sie begreifen aber nicht alle jene Geheimnisse in sich. So gehören z. B. die scheinbar unnützlichen und unerheblichen Erzählungen in der Schrift, ebenfalls zu den Geheimnissen der Lehre. Vergl. Kap. 50.

4) Unter dieser Anrede ist sein Schüler Rabbi Joseph Ben Rabbi Jehuda gemeint. Das ganze Werk hat die Form einer Zuschrift an diesen geschätzten Schüler. Vergl. die Vorrede des 1 Bandes.

5) Seite 119, a.

6) עתיק יומיא Vergl. Daniel 7. 9. 13.

7) In unsern Ausgaben heißt es Psachim 119 a:

זה המכסה דברים שכיסה עתיק יומין:

was einen etwas andern doch dem Wesen nach, gleichen Sinn hat.

פרק ראשון

ידוע שמבני אדם אנשים שצורת פניהם דומה לצורה משאר בעלי חיים, עד שנראה איש כאלו פניו דומים לפני האריה ואחר כאלו פניו דומים לפני השור וכיוצא בהן, וכפי אלו הצורות הנוטות אל צורות פני שאר בעלי חיים מכנים בני אדם, כן מה שאמר פני שור, ופני אריה, ופני נשר, הם כלם פני אדם נוטים אל אלו הצורות של אלו המינין, ויש לך בזה שתי ראיות האחת מהן אמרו בחיות בכלל, וזה מראיהן דמות אדם להנה, ואח"כ תאר כל חיה מהן שיש להן פני אדם ופני שור ופני אריה ופני נשר. והראיה השנית מה שבאר במרכבה השנית אשר הביא אותה לבאר עניינים שלא נזכרו במרכבה הראשונה, אמר במרכבה השנית, וארבעה פנים לאחד פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם והשלישי פני אריה והרביעי פני נשר, הנה באר שמה שאמר עליו פני שור

הוא

Erster Abschnitt.

[1]) In den folgenden sieben Abschnitten gibt Maimonides eine Auslegung des 1 und 10 Kapitels vom Buche Ezechiel, welche nach dem Talmud und Maimonides, eine allegorische Vorstellung von den wichtigsten Lehren des Maase Merkaba enthalten. Diese Auslegung besteht nur in einer lichtvollen Anordnung des Zusammengehörigen und in einigen Zusätzen, bedarf aber wiederum einer Erklärung, zu welcher der Stoff größtentheils in den zerstreuten Bemerkungen der beiden ersten Bücher dieses Werkes des Maimonides zu finden ist. Meine Absicht war, diesen höchst interessanten Gegenstand durch erläuternde Anmerkungen in helles Licht zu setzen, wobei von den Arbeitern der früheren Commentatoren, die indessen den Sinn des Maimonides sehr oft verfehlen, mit Nutzen Gebrauch gemacht werden könnte. Denn die Beweggründe, weßhalb die höheren Wahrheiten der heiligen Schrift in Bilder eingehüllt sind, und weßhalb die Rabbinen, welche hierin den Propheten nachahmen, ihre Lehren in Gleichnissen mittheilen, scheinen

Erster Abschnitt.

*) Bekanntlich findet man Menschen, deren Gesichtsbildung derjenigen anderer lebendigen Geschöpfe ähnlich ist; der Eine hat z. B. ein löwenähnliches Gesicht, des Anderen Gesicht gleicht dem eines Ochsen u. s. f., und nach dieser ihrer thierähnlichen Gesichtsbildung pflegen die Menschen sie zu nennen. Demgemäß ist bei Ezechiel der Sinn der Worte (Ezech. 1, 10) ein Ochsengesicht, ein Löwengesicht und ein Adlergesicht so zu verstehen, daß diese eigentlich Menschengesichter waren, und bloß mit den Gesichtern jener Thierarten Aehnlichkeit hatten. Dafür lassen sich zwei Beweise anführen. Der eine ist, weil er zuerst von den Chaioth allgemein sagt (ib. 1, 5): Dieß war ihre Gestalt; sie hatten eine Menschenbildung; sodann aber von einer jeden der Chaioth noch besonders, daß sie hatten (ib. 1, 10.) ein Menschengesicht, ein Ochsengesicht, ein Löwengesicht und ein Adlergesicht. Der andere Beweis läßt sich aus der zweiten Vision entnehmen, welche er in der Absicht darstellt, manche in der ersten unerwähnt gebliebenen Punkte anzuführen. Es heißt nämlich in der zweiten Vision ibid. 10, 14: Ein jedes hatte vier Gesichter; das erste war das Gesicht eines Cherubs, das zweite das Gesicht eines Menschen; das dritte das Gesicht eines Löwen; das vierte das Gesicht eines Adlers. Hier erklärt er; daß dasselbe, was er, in der ersten Vision, das Gesicht eines

---

Erster Abschnitt.

nen in Betreff der Gefahr, welche durch Enthüllung der geheimen Lehren dem Volksglauben drohe, in unserer Zeit gänzlich wegzufallen, wo seit der Erfindung der Buchdruckerkunst die Menschheit im Ganzen zu einer größeren Mündigkeit gelangt, und überdieß Jedem das Studium der speculativen Naturphilosophie und der rationalen Theologie in zahlreichen Schriften zugänglich ist. Auch schreiben, freilich im Widerspruch mit Maimonides (vergl. seine Einleitung zu Buch 1) sehr geachtete Theologen des vorigen Jahrhunderts, daß die Talmudisten nur eine mündliche, keineswegs aber eine schriftliche Auslegung der Maase Bereschith und Merkaba untersagt haben, indem die schriftliche weit weniger den Irrthümern und Mißverständnissen in der Auffassung des wahren Sinnes unterworfen sei. Indessen wollte ich dem Wunsche mehrerer geschätzten Freunde, die mir aus religiösen und andern Gründen von meinem Vorhaben abriethen, nicht entgegen handeln, wenn auch die Gründe, nach meiner Ueberzeugung, auf der Waagschale der Wahrheit weniger Gewicht haben.

הוא פני הכרוב וכרוב הוא הצעיר לימים מבני אדם והוא ההקש בשני הפנים הנשארים, ואמנם אמר מלת פני שור להעיר ג"כ מצד קצרת גזרה כמו שרמזנו בו, וא׳ אפשר שיאמר אולי זאת השגת צורות אחרות מפני שהוא אמר בסוף זה הספור השני היא החיה אשר ראיתי בנהר כבר, כבר התבאר מה שהתחלנו לבאר:

פרק שני

זכר שראה ארבע חיות, כל חיה מהן בעלת ארבעה פנים ובעלת ארבע כנפים ובעלת שתי ידים, וכלל צורת כל חיה צורת אדם כמו שאמר, דמות אדם להנה, וכן זכר שהידים ג"כ ידי אדם אשר הוא ידוע שידי האדם אמנם הם על הצורה (שהם) לעשות בהן כל מלאכת מחשבת בלא ספק, ואח"כ זכר שרגליהם ישרים ר"ל שאין בהם פרקים הוא עניין אמרו רגל ישרה כפשוטו של דבר וכן אמרו ורגליהם רגל ישרה מלמד שאין ישיבה למעל"ה והבן זה ג"כ, ואח"כ זכר שכפות רגליהם אשר הם כלי ההליכה אינם כרגלי אדם אבל הידים הם כידי אדם ואמנם הרגלים עגולות ככף רגל עגל, ואח"כ זכר שאלו הארבע חיות אין ביניהם הפרש ולא מקום פנוי אלא כל אחת מחוברת בחברתה אמר חוברות אשה אל אחותה, ואח"כ זכר שעם היותן מחוברות פניהם וכנפיהם פרודות מלמעלה אמר ופניהם וכנפיהם פרודות מלמעלה והשתכל אמרו מלמעלה כי הגופות מחוברות אבנם פניהם וכנפיהם היו פרודות אבל מלמעלה, ואח"כ זכר שהן זכות כעין נחשת קלל, ואחר כן זכר שהן גם כן מאירות אמר מראיהן כגחלי אש בוערות, זה כלל מה שנזכר מצורת החיות כלומר תארם ופניהם וצורותם וכנפיהם וידיהם ורגליהם, ואח"כ התחיל להאר

תנועות

Erster Abschnitt.

[2]) Vergl. Chagiga fol. 13, b. „Was heißt Cherub? Rabbi Abahu sagt: ein Kind." Aus derselben Stelle geht jedoch deutlich hervor, daß der Talmud der Ansicht des Maimonides entgegen ist, und keineswegs annimmt, daß alle vier Chaioth Menschengesichter hatten. Auch fällt nach der dortigen Bemerkung des Talmuds der

eines Ochsen nannte, das Gesicht eines Cherub's sei. [2]) Cherub aber ist ein Mensch von zartem Alter. Ebendies gilt nun auch von den zwei übrigen Gesichtern. Daß er aber früher sagte, das Gesicht eines Ochsen, hat darin seinen Grund, daß er mit diesem Worte irgend eine etymologische Anspielung verband, gleichwie wir [3]) schon angedeutet haben. Jedoch läßt es sich nicht so auffassen, daß etwa hier von der Anschauung anderer Gestalten die Rede sey; denn ausdrücklich heißt es am Ende dieser zweiten Beschreibung: Es war jene Chaiah (Ezech. 10, 21), welche ich unter Israels Gott am Flusse Kebar sah. So ist also klar, was wir zu beweisen beabsichtigten.

Zweiter Abschnitt.

Er erzählt (der Prophet) er habe vier Chaioth gesehen, wovon jedes vier Gesichter, vier Flügel und zwei Hände hatte, während die ganze Gestalt eines jeden Thieres eine menschliche vorstellte, wie es heißt (Ezech. 1, 5.): „Sie hatten eine Menschenbildung.“ Auch waren deren Hände Menschenhände, d. h. sie waren wie Menschenhände geformt, daß sie zur Verfertigung künstlicher Arbeit geeignet waren. Ferner erwähnt er, daß ihre Füße gerade, d. h. ungegliedert waren. Dies ist der buchstäbliche Sinn der Worte V. 7: „Ihre Füße waren gerade.“ Ebenso bemerken auch die Rabbinen über diesen Vers: „Hieraus geht hervor, daß die höheren Wesen nicht [1]) sitzen,“ was du zu erwägen hast. Sodann sagt er, daß ihre Fußsohlen, die Werkzeuge des Gehens, nicht wie Menschenfußsohlen, aber die Hände wie Menschenhände waren; V. 7. „die Füße nämlich waren rund, wie die Klaue eines Kalbsfußes. Ferner sagt er, daß kein Zwischenraum die vier Chaioth von einander trennte, sondern jede mit den übrigen innigst verbunden war, wie es heißt V. 9: „es war eine mit der andern verbunden.“ Ihre Gesichter und Flügel jedoch, bemerkte er, waren oben getrennt, V. 11. „Ihre Gesichter und Flügel waren oben getrennt,“ wobei du das Wort „oben“ nicht übersehen darfst. Die Körper nämlich waren verbunden, ihre Gesichter und Flügel waren getrennt, aber nur nach oben. Endlich bemerkt er, V. 7, „sie waren rein, wie polirtes Kupfer“, und leuchtend gewesen, V. 13. „sie sahen aus wie glühende Kohlen. So viel erwähnt er von der Gestalt der Chaioth, nämlich von ihrer Beschaffenheit, ihrer Gesichtsbildung, ihren Gestalten, Flügeln, Händen und Füßen. Jetzt geht er über zur Beschreibung

---

Erster Abschnitt.

der Beweis weg, den Maimonides für seine Meinung aus der zweiten Vision anführt. Vergl. Raschi's Commentar zu Ezech. 1, 5, durch dessen Erklärung auch des Maimonides Beweis aus der ersten Vision entkräftet wird.

[3]) 2tes Buch, Abschnitt 43.

Zweiter Abschnitt.

[1]) Vergl. Chagiga fol. 15 a. גמירא דלמעלה לא הוי לא ישיבה וכו׳.

תנועות אלו החיות איך הן, וזכר כהן מה שתשמע אמר שתנועות החיות אין בהן לא כפיפה ולא עיוות ולא עקמימות אבל התנועה אחת והוא אמרו לא יסבו בלכתן, ואח"כ זכר שכל חיה מהם תלך לנוכח פניה והוא אמרו איש אל עבר פניו ילכו, הנה באר שכל חיה תלך אל עבר פניה, ואני תמיה לאי זה פנים והיא בעלת פנים רבים, סוף דבר אין הליכת ארבעתן לצד אחד, כי אלו היה כן לא היה מיוחד לכל אחת תנועה, ולא היה אומר איש אל עבר פניו ילכו, ואח"כ זכר שאלו החיות תכונת תנועתן מרוצה והן חוזרת חלילה במרוצה ג"כ, והוא אמרו והחיות רצוא ושוב, כי רצוא מקור מן ריצה ושוב מקור מן שב לא אמר הלוך ובא אבל אמר שתנועתם היא מרוצה וחוזרת חלילה, וביאר זה במשל ואמר כמראה הבזק ובזק שם הברק, אמר כדמות הברק אשר תראה תנועתו הממהרת שבתנועות, וכאלו הוא נמשך ממהר רץ ממקום אחד ואח"כ יסוב אחור וישוב אל המקום אשר התנועע ממנו במהירות ההיא בעצמה פעם אחר פעם, (* ותרגם יונתן ב"ע רצוא ושוב חורן ומקפן ית עלמא ותייבן בריא חדא וקלילן כחיזו ברקא ואח"כ זכר שהצד שתתנועע אליו החיה תנועת המרוצה והחזרה ההיא אין תנועתה מעצמה אבל בגלל דבר אחר זולתה ר"ל הכונה האלהית, אמר כי הצד אשר תהיה הכונה האלהית שתתנועע אליו החיה התנועע התנועה ההיא הממהרת אשר היא רצוא ושוב, והוא אמרו בחיות אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת ילכו לא יסבו בלכתן, ורוח הנה אינו הרוח המנשבת אבל היא כונה כמו שבארנו בשתוף שם רוח, יאמר שהצד אשר תהיה הכונה האלהית שתלך אליו החיה בצד ההוא, תרוץ החיה אליו, וכן (** פירש יונתן בן עוזיאל ע"ה אמר לאתר דהוי תמן רעוא למיזל אזלן לא מתהדרן במיזלהון, וכאשר היה נראה מפשוטי דבריו באמרו אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת ילכו, שפעמים ירצה השם בעתיד שתלך החיה לצד אחד ותלך בצד ההוא ופעמים ירצה

שהלך

*) In unserer Ausgabe מקראות גדולות Basel 1619 lautet die angeführte Stelle des Jonathan so: חורן ומקפן ומככן ית עלמא ותיבן בריתא כחדא וקלילן כחיזו ברקא :

**) In der erwähnten Ausgabe liest man מוחזרן statt מתהדרן

Zweiter Abschnitt.

[2]) Vergleiche jedoch Chagiga fol. 13 b. und Raschi's Commentar.

[3]) Dieses Citat soll zugleich die Identität von ברק und בזק beweisen,

bung ihrer Bewegungen, wobei er folgendes mittheilt: 1) Bei den Bewegungen der Chaioth geschah weder eine Beugung, noch Abschweifung, noch Krümmung, sondern es war eine einförmige Bewegung; dies drückt er aus mit den Worten V. 9: „sie lenkten nicht ab im Gehen. 2) Eine jede Chaiah ging nach der Richtung ihres Gesichtes, wie es heißt V. 9 u. 12: „eine jede ging nach der Richtung ihres Gesichtes." Fragen möchte ich aber, nach wessen Gesichtes Richtung, da jede Chaiah viele Gesichter hatte? Jedenfalls war die Richtung der vier Chaioth nicht nach einer Seite hin; denn sonst hätte er nicht jeder eine eigenthümliche Richtung zugeschrieben, wie er sagt: „eine jede ging nach der Richtung ihres Gesichtes." 3) „Die Bewegung der Chaioth geschah mit Schnelligkeit, und mit Schnelligkeit kehrten sie dann wieder im Kreise zurück, V. 14." Die Chaioth Razo Waschob, liefen und kehrten wieder um, denn Razo bedeutet laufen und Schob zurückkehren. Es heißt nicht Haloch Uba, sie gingen und kamen, weil er sagen will, sie bewegten sich schnell und kehrten schnell wieder im Kreise um. Dieses veranschaulicht er durch die Worte, ibid. „in der Gestalt eines Blitzes." Basack [2]) ist nämlich gleichbedeutend mit Barack, Blitz. Ihre Bewegung, wollte er sagen, war ähnlich dem Blitze, an welchem wir die geschwindeste aller Bewegungen wahrnehmen und der von einem Orte schnell auszufahren und unmittelbar darauf mit derselben Schnelligkeit nach seinem Ausgangspunkt wieder zurückzufahren scheint.

Jonathan, der Sohn Usiel's, erklärt die Worte Razo Waschob: [3]) „Ununterbrochen umgehen sie und bedecken die Welt und kehren wieder um, wie Ein Thier, und leuchten wie Blitzesstrahl." 4) Bemerkt er, daß die Richtung, nach der jede Chaiah sich schnell hin und her bewegte, nicht durch diese selbst, sondern durch eine äußere Ursache, den göttlichen Willen bewirkt wurde, so daß jede Chaiah nach der Seite, wohin der göttliche Wille sie lenken wollte, mit jener Schnelligkeit sich hin und her bewegte. Darauf deuten die Worte V. 12: „Wohin der Wille Ruach sie gehen ließ, gingen sie, sie lenkten nicht ab im Gehen." Ruach bedeutet nämlich an dieser Stelle nicht „der wehende Wind", sondern der göttliche Wille, [4]) wie wir bei den homonymischen Bedeutungen des Wortes Ruach auseinandersetzen. Der Sinn ist also, daß jede Chaiah sich nach der Seite hinbewegte, wohin die Gottheit wollte. Diese Erklärung hat auch Jonathan, der Sohn Usiel's. „Wohin der Wille, daß sie gingen, dahin gingen sie; sie wandten sich nicht um in ihrem Gehen." Da sich aber der buchstäbliche Sinn der Worte: „wohin der Wille sie gehen ließ, gingen sie" dahin hätte deuten lassen, daß die Gottheit zuweilen wolle, die Chaiah solle sich nach einer Richtung hinwenden und in derselben bewegen, zuweilen aber wolle, sie solle sich nach einer dieser

---

Zweiter Abschnitt.

weisen, welche sich aus der häufigen Verwechselung der Buchstaben ז ס ש ר ץ erklärt.

4) Vergl. 1 Buch Kap. 40.

שתלך לצד אחר כנגדו ותלך, שב ובאר זה הספק ואמר שאין העניין כן, ושיהיה הנזכר בפסוק ענינו הירה וזה נמצא בעברי הרבה, ושכבר התיחד וסויים הצד אשר רצה השם שתלך אליו החיה, ובצד ההוא שכבר רצה ה׳ שתלך החיה בו תלך, והרצון קיים בצד ההוא, אמר בבאור זה העניין והשלמת המאמר בו בפסוק אחר אל אשר יהיה שם הרוח ללכת ילכו שמה הרוח ללכת, והבן זה הביאור המופלא וזה ג״כ מה שספר מצורת הנועת ד׳ החיות אחר סיפור צורתם: ואח״כ התחיל בסיפור אחר ואמר שהוא ראה גוף אחד תחת החיות מתלבד בהם והגוף ההוא מחובר בארץ ג״כ ארבעה גופים והוא ג״כ בעל ארבעה פנים, לא תאר לו צורה כלל לא צורת אדם ולא זולתו מצורות שאר ב״ח, אבל זכר שהם גופים גדולים נוראים מבהילים לא תאר להם צורה כלל, וזכר שכל גופתן עינים ואלו הם ששמם אופנים אמר וארא החיות והנה אופן אחד בארץ אצל החיות לארבעת פניו והנה באר שזה הגוף האחד קצתו אצל החיות וקצתו בארץ, ושהאופן ההוא בעל ד׳ פנים אמר ומראה האופנים ומעשיהם כעין תרשיש ודמות אחד לארבעתן, נעתק מאמרו אופן לאומרו ארבעה כבר גילה שהארבעה פנים אשר לאופן הם הארבעה האופנים, ואח״כ זכר שצורת הארבעה האופנים צורה אחת והוא אמרו ודמות אחד לארבעתן, ואחר כן הודיע באלו האופנים שהן מורכבים קצתם בקצתם והוא אמרו ומראיהן ומעשיהן כאשר יהיה האופן בתוך האופן, וזה מאמר שלא נאמר בחיות לא אמר מלת תוך בחיות אבל קצתם מורכב בקצתם כמו שאמר חוברות אשה אל אחותה אמנם האופנים זכר שקצתם מחובר בקצתם כאשר יהיה האופן בתוך האופן, אבל כל גוף האופנים אשר זכר שהוא מלא עינים אפשר שרצה בו מלא עינים ממש, ואיפשר שיהיה בעל מראים רבים ועינו כעין הבדולח, ואפשר שיהיה דמיונות כמו שנמצא קדמונינו אומרים כעין שגנב כעין שגזל רוצים בו כדמות מה שגנב כדמות מה שגזל, או יהיה עניינים ותארים שונים מאמרו אולי יראה ה׳ בעיני ר״ל ענייני וזו מה שספר מתכונת האופנים: ואמנם תנועת

האופנים

dieser entgegengesetzten Richtung hinwenden und in dieser sich bewegen; darum begegnet er dieser Meinung, und erklärt ausdrücklich, daß es sich anders verhalte, daß nämlich das im Verse vorkommende Jihjeh soviel als Hajah bedeute, was im Hebräischen nicht selten ist; daß also die Richtung bestimmt und begränzt war, nach welcher die Chaiah dem göttlichen Willen gemäß wandelte; daß sich die Chaiah stets nach der schon vom göttlichen Willen erheischten Richtung bewegte, und daß der Wille hinsichtlich dieser Richtung immer derselbe war. Diese Erklärung, welche zur Vervollständigung des Gedankens dient, geschieht in einem andern Verse, V. 20: „Wohin der Wille war, daß sie gehen, gingen sie, und der Wille war immer, daß sie dahin gehen." Möchtest du diese merkwürdige Erklärung genauer erwägen! Dies erwähnt er von der Bewegung der vier Thiere, nachdem er früher über deren Gestalt geredet hat. Jetzt schreitet er fort in seiner Beschreibung und sagt, er habe bei jedem der Chaioth nach unten einen Körper gesehen, der an diesen selbst und an der Erde befestigt war, auch vier Körper bildete und ebenfalls vier Gesichter hatte; eine Gestalt legte er denselben nicht bei, weder eine menschliche noch eine thierische, stellt sie bloß als große, furchterregende Körper dar, die voll von Augen waren. Diese Körper nennt er Ophanim, wie er sagt V. 15: „Ich betrachtete die Chaioth, und siehe! es war ein Ophan auf der Erde bei den Chaioth mit seinen vier Gesichtern." Hiermit erklärt er, daß dieser eine Körper (Ophan) theils die Erde, theils die Chaioth berührte und vier Gesichter hatte, V. 16. „Der Anblick der Ophanim," heißt es, „und ihre Beschaffenheit glich einem Tharschisch, alle vier hatten gleiche Gestalt." Indem er statt eines Ophan jetzt vier Ophanim erwähnt, zeigt er hiermit an, daß die vier Gesichter des Ophan nichts anders, als vier Ophanim waren. Ferner sagt er, die vier Ophanim waren von gleicher Gestalt, V. 16: „alle vier hatten eine Gestalt"; ferner, daß die Ophanim in einander stacken, V. 16. „Ihr Anblick und ihre Beschaffenheit war so, als wäre ein Ophan in dem andern gewesen." Dessen geschieht bei den Chaioth keine Erwähnung, bei welchen er nicht das Wort Thoch gebraucht, sondern blos bemerkt, daß sie mit einander verbunden waren, V. 9: „Eine war mit der andern verbunden, bei den Ophanim hingegen, daß sie in einander stacken, als wäre ein Ophan in dem (Betoch) andern gewesen. Der Ausdruck, Male Enaim jedoch, den er bei den Ophanim gebraucht, läßt mehrere Erklärungen zu. Er kann bedeuten „voll von Augen" im eigentlichen Sinne, oder „vielfarbig", wie in Num. 11, 7. Weeno Keen, und seine Farbe wie die Farbe des Bedellion, oder viele Abbildungen, wie etwa in dem rabbinischen Ausdrucke Keen Scheganab, Keen Schegasal, d. h. ähnlich dem, was er gestohlen, was er geraubt hat, oder endlich vielgestaltete Zustände, wie ungefähr in dem Verse, 2 Sam. 16, 12, „vielleicht sieht der Ewige auf meinen Zustand (Beeni). So viel erzählt er von der Beschaffenheit der Ophanim. Von der Bewegung der

האופנים אמר בהם שאין בתנועתם לא עקמימות ולא עקלתון אבל תנועות ישרות שלא תתחלפנה והוא אמרו על ארבעת רבעיהן בלכתם ילכו לא יסבו בלכתן, ואחר כן זכר שאלו הארבעה אופנים אינם מתנועעים מעצמם כחיות ואין תנועה להם בעצמם כלל אלא בהניע זולתם אותם, והפליג להשיב זה הענין וחזקו פעמים ושם מניע האופנים החיות, עד שיהיה על צד המשל ענין האופן עם החיה כמי שקשר גוף מת דומם ביד בעל חיים או ברגלו שכל פעם אשר יתנועע החי ההוא יתנועע העץ ההוא או האבן ההיא הנקשרת באבר החי ההוא, אמר ובלכת החיות ילכו האופנים אצלם ובהנשא החיות מעל הארץ ינשאו האופנים ואמר והאופנים ינשאו לעומתם, וביאר הסבה בזה ואמר כי רוח החיה באופנים, והשיב זה הענין לחזוק ולתוספת ביאור אמר בלכתם ילכו ובעמדם יעמדו ובהנשאם מעל הארץ ינשאו האופנים לעומתם כי רוח החיה באופנים, ויהיה הסדר באלו התנועות כן אי זה צד שתהיה הכוונה האלהית שיתנועעו החיות אליו אל הצד ההוא יתנועעו מעצמן החיות ובתנועת החיות יתנועעו האופנים על צד המשך אחריהן בקשירה לא שהאופנים יתנועעו מעצמם לצד החיות, וסדר זה הסדר ואמר על אשר יהיה שם הרוח ללכת ילכו שמה הרוח ללכת והאופנים ינשאו לעומתם כי רוח החיה באופנים וכבר הודעתיך תרגום יונתן בן עוזיאל ע"ה אמר אל אתר דהוי רעוא למיזל וגו', וכאשר השלים ספור החיות צורתם ותנועתם וזכר האופנים אשר תחת החיות והקשר' בהן והתנועעם בתנועת' התחיל בהשגה שלישית שהשיג אותה ושב לספור אחר והוא מה שעל החיות, ואמר שעל הארבע חיות רקיע ועל הרקיע דמות כסא ועל הכסא דמות כמראה אדם וזה כלל אשר ספרו בהשגה אשר השיג אותה תחלה בנהר כבר:

Ophanim sagt er, daß dieselbe nicht krumm und nicht gewunden, sondern gerade und ohne Abschweifung war, V. 17. „Nach ihren vier Seiten hin wandelten sie, wenn sie gingen, ohne im Gehen sich umzudrehen.“ Endlich erwähnt er, daß diese vier Ophanim sich nicht, wie die Chaioth, durch sich selbst bewegten, sondern ihre Bewegung durch eine äußere Kraft erhielten, was er durch mehrfache Wiederholung hervorzuheben sucht. Die bewegende Kraft der Ophanim sind ihm aber die Chaioth, so daß sich z. B. die Ophanim und die Chaioth zu einander verhalten, wie ein lebloser Körper zu einem lebendigen Wesen, an dessen Hand oder an dessen Fuß man jenen anbindet. So oft sich das Thier bewegt, wird sich auch das Holz oder der Stein bewegen, der an demselben befestigt ist. Daher heißt es V. 19: „Gingen die Chaioth, so gingen die Ophanim neben ihnen, erhoben sich die Chaioth von der Erde, so erhoben sich die Ophanim mit;“ ferner V. 20 „die Ophanim erhoben sich in gleicher Richtung mit jenen.“ Als Grund eines solchen Verhältnisses gibt er an, V. 20: „der Wille der Chaioth regierte auch die Ophanim“ und wiederholt dieses nochmals zur genauern Erklärung in folgendem Verse, V. 21: „Wenn jene im Gehen waren, so waren es diese auch; standen jene still, so standen auch diese, erhoben sich jene von der Erde, so erhoben sich ebenfalls die Ophanim in gleicher Richtung mit ihnen; denn der Wille der Chaiah regierte auch die Ophanim.“ Demnach findet bei diesen Bewegungen folgende Ordnung statt: Nach welcher Seite der göttliche Wille es war, daß sich die Chaioth hinbewegten, dahin bewegten sich dieselben von selbst, und durch diese Bewegung der Chaioth bewegten sich auch die Ophanim, weil diese mit jenen verbunden waren, nicht weil sie sich von selbst nach der Richtung der Chaioth hinbewegten. Diese Ordnung beschreibt er mit diesen Worten V. 20: „Wohin der Wille war, daß sie gehen, gingen sie, und der Wille war immer, daß sie dahin gehen. Die Ophanim aber erhoben sich in gleicher Richtung mit jenen, denn der Wille der Chaiah regierte auch die Ophanim. Die Erklärung des Jonathan, des Sohnes Usiel's, habe ich dir schon mitgetheilt. „Wohin der Wille war, daß sie gehen, gingen sie ꝛc. Nachdem er die Beschreibung der Chaioth in Betreff ihrer Gestalt und Bewegung vollendet, und der Ophanim, die sich unterhalb der Chaioth befanden, mit diesen verbunden waren und von denselben ihre Bewegung erhielten, Erwähnung gethan, geht er zum dritten Theil der Vision über, zu dem nämlich, was über den Chaioth war, und sagt, daß über den vier Chaioth, V. 22, ein Himmel, über dem Himmel die Gestalt eines Thrones, V. 26, und über dem Thron eine menschenähnliche Gestalt war. Dies sind die Hauptpunkte seiner dargestellten Vision, die ihm zuerst am Flusse Kebar zu Theil wurde.

פרק שלישי

כאשר זכר יחזקאל ע"ה מראה המרכבה מה שספר בתחלת הספר, שבאה לו ההשגה ההיא בעצמה פעם שנית כשנשא במראה הנבואה לירושלים, ובאר לנו דברים שלא התבארו תחלה, מהם שהעתיקנו ממלת חיות למלת כרובים, והודיענו שהחיות הנזכרות תחלה הם גם כן מלאכים רוצה לומר הכרובים אמר ובלכת הכרובים ילכו האופנים אצלם ובשאת הכרובים את כנפיהם לרום מעל הארץ לא יסבו האופנים גם הם מאצלם, וחזק הקשר שתי התנועות כמו שזכרנו, ואחר כך אמר היא החיה אשר ראיתי תחת אלהי ישראל בנהר כבר וארע כי כרובים המה, והשיב הצורות בעצמם והתנועות בעצמם והתבאר שהחיות הם הכרובים והכרובים הם החיות, ואחר כן ביאר בזה הספור השני עניין אחר והוא שהאופנים הם הגלגלים אמר לאופנים להם קורא הגלגל באזני, ואחר כן באר עניין שלישי באופנים אמר בהם כי המקום אשר יפנה הראש אחריו ילכו לא יסבו בלכתם, הנה באר שתנועת האופנים ההכרחית אמנם היא נמשכת אל המקום אשר יפנה הראש שבאר שהוא נמשך אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת, ואחר כך הוסיף עניין רביעי באופנים ואמר והאופנים מלאים עינים סביב לארבעתם אופניהם ולא זכר זה העניין תחלה, ואחר כן אמר באופנים בזאת ההשגה האחרונה בשרם וגביהם וידיהם וכנפיהם, ולא זכר לאופנים תחלה לא בשר ולא גב ולא ידים ולא כנפים אבל שהם גופים לבד, ושב באחרונה לאמר שהם בעלי בשר וגב וידים וכנפים אבל לא זכר להם צורה כלל, ואחר כן ביאר ג"כ בזאת ההשגה השנית שכל אופן ייוחס לכרוב אמר אופן אחד אצל הכרוב אחד ואופן אחד אצל הכרוב אחד, ואח"כ באר עוד הנה שהארבע חיות הן חיה אחת להדבק קצתן בקצתן אמר היא החיה אשר ראיתי תחת אלהי ישראל בנהר כבר, והאופנים ג"כ אמנם קראם אופן אחד בארץ ואע"פ שהיו ארבעה אופנים כמו שנזכר להדבק קצתם בקצתם והיותם כלם דמות א' לארבעתן, זה מה שהוסיף לנו מן הבאור בתכונת החיות והאופנים בהשגה הזאת השנייה:

צריך

Dritter Abschnitt.

Ezechiel g. A., nachdem er im Anfange seines Werkes von der Beschaffenheit seiner Vision berichtet hat, erzählt, daß sich ihm, ibid. 8, 3., als eine göttliche Erscheinung ihn nach Jerusalem versetzte, dieselbe Vision zum zweitenmal zeigte, bei deren Beschreibung Manches vorkömmt, was er früher nicht erwähnt hat. Zuerst, daß er das Wort Chaioth mit dem Worte Cherubim vertauscht, hiermit andeutend, daß die Chaioth, die er früher beschrieb, auch Engel, d. i. Cherubim seien; er sagt, ibid. 10, 16: „Bewegten sich die Cherubim, so bewegten sich auch die Ophanim neben ihnen; erhoben die Cherubim ihre Flügel, um sich von der Erde aufzuschwingen, so wichen die Ophanim auch nicht von ihrer Seite", wodurch er zugleich die von uns erwähnte innige Verbindung beider Bewegungen anzeigen wollte. Ferner sagt er, V. 20: „Es war jene Chaiah, welche ich unter Israels Gott am Flusse Kebar sah; jetzt bemerkte ich, daß es Cherubim waren." Auch wiederholt er die Beschreibung derselben Gestalten und derselben Bewegungen, um zu zeigen, daß unter Chaioth und Cherubim ein und dasselbe zu verstehen sei. Zweitens erzählt er in dieser andern Darstellung, daß die Ophanim eigentlich Galgalim, d. h. Sphären sind, indem er sagt, V. 13: „Die Ophanim hörte ich nennen Galgal." Drittens sagt er von den Ophanim, V. 11: „Wohin das Haupt sich wendete, dahin gingen sie, sie machten keine Wendung im Gehen." Hiermit erklärt er, daß die unfreiwillige Bewegung der Ophanim sich nach dem Orte richtete, wohin sich das Haupt wendete, das, wie schon erwähnt, dahin geht, wohin der Geist will. Viertens bemerkt er über die Ophanim, V. 12: „Die Ophanim waren um und um voll von Augen [1]), was er früher nicht erwähnte." Fünftens spricht er in dieser zweiten Vision, V. 12, von der Ophanim Leibe, Rücken, Händen und Flügeln, während er in der ersten, ohne von diesen etwas zu erwähnen, ihnen bloß einen Körper zuschreibt; eine bestimmte Gestalt jedoch legte er ihnen auch in der zweiten Vision nicht bei. Sechstens erklärt er in dieser zweiten Vision, daß jeder Ophan einem Cherub angehörig war, V. 9, „immer ein Ophan neben einem Cherub." Endlich erklärt er hier, daß die vier Chaioth wegen ihrer innigen Verbindung mit einander nur Eine Chaiah ausmachten, so wie es heißt V. 20: „Es war jene Chaiah, welche ich unter Israels Gott am Flusse Kebar sah." Auf gleiche Weise sagt er von den Ophanim, die doch vier waren, V. 1, 15: „Und siehe da, es war ein Ophan auf der Erde", weil sie innigst verbunden und alle vier eine und dieselbe Gestalt hatten. Diese näheren Bestimmungen über die Beschaffenheit der Chaioth und der Ophanim fügt er in der zweiten Vision hinzu.

Dritter Abschnitt.

[1]) Denn in der ersten Vision (1. 18) bemerkt er bloß, daß ihr Rücken voll von Augen war.

Vierter

פרק רביעי

צריך להעירך על עניין אחד שנטה עליו יונתן ב"ע ע"ה והוא כאשר ראה עניין מאמר הנביא מבואר לאופנים להם קורא הגלגל באזני, גזר אומר שהאופנים הם השמים, ותרגם כל אופן גלגלא וכל אופנים גלגלייא, ואין ספק אצלי שמה שחזק אצלו זה הפירוש הוא מאמר יחזקאל ע"ה באופנים שהם כעין תרשיש וזה מראה מיוחס לשמים כמו שהוא מפורסם, וכאשר מצא הכתוב וארא החיות והנה אופן אחד בארץ, שיורה בלא ספק שהאופנים בארץ והיה קשה עליו לפי הפי' ההוא ונמשך אחר פירושו ופי' מאמרו הנה ארץ שטח השמים, שהוא ארץ בערך למה שעל השטח ההוא, ותרגם אופן אחד בארץ גלגל חד משתוה מלרע לרום שמיי, והבן פירושו איך הוא, ואשר יראה לי כי מה שהביאו לזה הפירוש הוא חשבו ע"ה שגלגל שם ראשון לשמים, ונראה לי שאין הדבר אלא כך והוא שהגלילה שמה גלגול, וגלגלתיך מן הסלעים, ויגל את האבן, ומפני זה נאמר, וכגלגל לפני סופה, להתגלגלו, ומפני זה נקראת גלגלת הראש כך להיותה עגולה, מפני שכל כדור מתגלגל במהרה ונקרא כל דבר כדורי גלגל, ולזה נקראו השמים גלגלים מפני עגולם ר"ל להיותם כדורים אמרו הוא גלגל שחוזר בעולם, וקוראים ג"כ הגלגלים הקטנים של עץ והגדולים גלגל א"כ אמרו לאופנים להם קורא הגלגל באזני הירה ללמדנו תכונתם כי לא נזכר להם לא תכונה ולא תאר לא שהם השמים, א"כ אמרו בהם כתרשיש הנה באר לך ג"כ בספור השני ואמר באופנים ומראה האופנים כעין אבן תרשיש, ותרגם יונתן בן עוזיאל כעין אבן טבא והנה ידעת שבזה הלשון בעצמו תרגם אונקלוס כמעשה לבנת הספיר ואמר כעובד אבן טבא, א"כ אין הפרש בין אמרו

כעין

Vierter Abschnitt.

Ich muß Dich auf eine, unseren Gegenstand betreffende Erklärung von Jonathan, Sohn Usiel's g. A. aufmerksam machen. Aus den nähern Erklärungen des Propheten, ibid. 10, 13: „Diese Ophanim hörte ich nennen Galgal“ schloß er, daß die Ophanim Himmelskörper seien, und übersetzt demgemäß das Wort Ophan Galgala, Ophanim Galgaleya. Wie ich nicht zweifle, dünkte ihm diese Erklärung begründet durch die Worte Ezechiel's g. A., ibid. 1, 16. 10, 9, daß die Ophanim den Anblick eines Tarschisch hatten, eine Farbe, welche bekanntlich dem Himmel zugeschrieben wird. Nun entging ihm keineswegs der Vers 1, 15, „ich betrachtete diese Chaioth, und siehe da, es war ein Ophan auf der Erde“, welcher offenbar zu beweisen scheint, daß die Ophanim auf der Erde waren, und der also mit seiner Erklärung im Widerspruch steht; er gab aber seine Erklärung dennoch nicht auf, sondern versteht hier unter Erez den Boden der Himmel, welcher Erez in Rücksicht dessen, was über ihm ist, genannt wird; erklärt daher Kap. 1, 15: „Ein Ophan war auf der Erde“, „Ein Galgal zog sich unter der Höhe der Himmel.“ Erwäge den Sinn seiner Erklärung. Zu dieser Erklärung verleitete ihn aber, wie ich glaube, seine Meinung, daß die ursprüngliche Bedeutung von Galgal, Himmel wäre. Es scheint mir aber die Sache sich ganz anders zu verhalten; die Grundbedeutung von Galgal ist Wälzen, also Jer. 51, 25 „Wegilgalticha, und ich wälzte dich von den Felsen herab;“ ferner Gen. 29, 10: „Wajagel, er wälzte den Stein.“ Eben darum heißt es Jes. 17, 13: „Ukegalgal, wie Staub vor dem Ungewitter, weil er sich wälzt.“ Aus gleichem Grunde heißt der Hirnschädel Gulgoleth, weil er als runder Körper sich leicht fortwälzt. Wie also alles Runde Galgal heißt, so werden auch die Himmelskörper Galgalim genannt, weil sie rund, d. h. kugelförmig sind. So sagen auch die Rabbinen [1]) (von dem Schicksal) „es mache die Runde um die Welt.“ Deßgleichen nennt man große und kleine hölzerne Räder Galgalim. Demnach will der Vers Ezechiel 10, 13: „Diese Ophanim hörte ich nennen Galgal“, uns bloß über ihre Form, von welcher noch nichts erwähnt wurde, Belehrung geben, keineswegs aber sagen, daß sie die Himmel seien. Nun übersetzt Jonathan das Wort Tharschisch, das auch in der zweiten Vision vorkommt, ibid. 10, 9, „der Anblick der Ophanim war wie die Gestalt eines Tharschisch“, wie die Gestalt eines edlen Steines. Du weißt aber, daß Onkelos mit demselben Worte übersetzt, Ex. 24, 10, Kemaase Libnath Hasappir, „wie ein Werk von einem edlen Steine. Demnach wäre kein Unterschied zwischen dem Ausdrucke Keen

---

Vierter Abschnitt.

[1]) Traktat Schabbath 151 b. Das Glücksrad umkreist die Welt. Ebenso in ויקרא רבה:

עלמא הדין דמי לגלגל אינטליא מתרוקן ומתמלא מתמלא ומתרוקן:

כעין אבן תרשיש ובין אמרו כמעשה לבנת הספיר והבן זה, ולא תרחיק זוכרי פירוש יונתן ב"ע ע"ה ופרושי פירוש זולתו שאתה תמצא הרבה מן החכמים וגם מן המפרשים חולקים על פירושו בקצרת מלות ובעניינים רבים מענייני הנביאים ואיך לא יהיה כך באלה העמקות, ועוד שאני איני מכריע פירושי אבל הבן אחה פירושו כ"ו מאשר הערותיך והבן פירושי והשם יודע באיזה משני הפירושים הוא הניאות למה שנרצה:

פרק חמישי

ממה שצריך שתתעורר עליו אמרו מראות אלהים ולא אמר מראה לשון יחיד, מפני שהם השגות רבות חלוקות במיניהם רוצה לומר שלש השגות, השגת האופנים, והשגת החיות, והשגת האדם אשר למעלה מן החיות, ובכל השגה מהם אמר וארא, והוא שבהשגת החיות אמר וארא, והנה רוח סערה וגו', ובהשגת האופנים אמר וארא החיות והנה אופן אחד בארץ וכו', ובהשגת העניין אשר למעלה מן החיות במדרגה ובסדר אמר וארא כעין השמל וגו' ממראה מתניו וגו', ולא השים מלת וארא כלל בספור המרכבה רק בשלש פעמים האלה, וכבר בארו חכמי המשנה זה הענין והם העירוני עליו והוא אמרם ששתי ההשגות הראשונות ר"ל השגת האופנים והחיות לבד מותר ללמדה, וההשגה השלישית אשר היא החשמל ומה שנדבק בו אין מלמדין ממנו אלא ראשי פרקים, ורבינו הקדוש חושב שהשלש ההשגות כלן נקראות מעשה מרכבה ואין מלמדין מהן אלא ראשי פרקים, ולשונם בזה הוא עד היכן הוא מעשה מרכבה ר' אומר עד

וארא

Vierter Abschnitt.

²) Merkwürdig ist, daß M. gerade diese Differenz zwischen ihm und Jonathan so besonders hervorhebt, während er andere, eben so wichtige Abweichungen seiner Auslegung der Vision von dem Commentar Jonathans ganz unberührt läßt. So nimmt z. B. M. an: jede Chaiah hatte vier Gesichter und vier Flügel (Absch. 2.), dagegen

Keen Eben Hasappir und dem Kemaase Libnath Hasappir, was Du dir merken mögest.

²) Du wirst indessen keinen Anstoß nehmen, daß ich der angeführten Erklärung des Jonathan, Sohnes Usiel's g. A., meine eigene, von der seinigen abweichende, beifüge. Denn Du findest mehrere Weisen und Schrifterklärer, welche sowohl in der Auslegung mancher Wörter, als vieler auf Prophezeihung sich beziehender Gegenstände seiner Meinung widersprechen. Wie sollte nun dieß bei solchen tiefen Geheimnissen nicht Statt finden dürfen? Zudem lege ich keineswegs auf meine Erklärung größeres Gewicht. Du wirst daher sowohl seine Erklärung, wie ich sie erläuterte, und die meinige gründlich zu verstehen suchen. Gott aber weiß, welche von beiden am Meisten der Wahrheit entspricht.

Fünfter Abschnitt.

Auch mußt Du in Erwägung ziehen, daß der Prophet ibid. 1, 1. sagt: „göttliche Visionen und nicht göttliche Vision, in der Einheit. Dies erklärt sich daraus, daß es mehrere, verschiedenartige, und zwar drei Anschauungen waren, nämlich die Anschauung der Ophanim, die Anschauung der Chaioth, und die Anschauung des Menschen, welcher über den Chaioth war. Bei einer jeden dieser Anschauungen sagt er: „ich sah", nämlich bei der Anschauung der Chaioth heißt es (1. 4) „ich sah, ein Sturmwind trieb ꝛc."; bei der Anschauung der Ophanim (1. 15) „ich sah diese Chaioth, und siehe da, es war ein Ophan auf der Erde"; endlich bei der Anschauung dessen, was dem Range und dem Standpunkte nach, über den Chaioth war (1. 27) „ich sah, wie die Gestalt eines Chaschmals ꝛc." Mehr als diese dreimal gebraucht er in der ganzen Darstellung der Merkaba die Worte „ich sah" nicht. Dies erwähnen schon die Gelehrten der Mischna, welche mich darauf aufmerksam machten. Sie sagen nämlich, die zwei ersten Anschauungen der Ophanim und der Chaioth seien zu lehren erlaubt; von der dritten aber, nämlich dem Chaschmal und was mit demselben zusammenhängt, dürften nur die Anfangsgründe gelehrt werden. Der heilige Rabbi aber hält dafür, daß man alle drei Anschauungen unter Maase Merkaba begreife, und daher von keiner mehr als die Hauptpunkte zu lehren gestattet sei. ¹) Ihre eigenen Worte hierüber sind diese: „Bis wie weit erstreckt sich Maase Merkaba? Rabbi sagt, bis zu dem letzten

---

Vierter Abschnitt.

dagegen hatte nach Jonathan jede Chaioh 16 Gesichter und 64 Flügel, vergl. Jonathan, Ezechiel 1, 6 und Raschi daselbst.

Fünfter Abschnitt.

¹) Chagiga 13 a. vergleiche den Commentar Schem Tob über diese Stelle. Die Schwierigkeiten, die er in den Worten des Maimonides findet, scheinen auf keine Weise beseitigt werden zu können.

וארא ברתראות, ר׳ יצחק אומר עד חשמל מן וארא עד חשמל מגמרינן ואגמורי מכאן ואילך מוסרים ראשי פרקים, איכא דאמרי מן וארא עד חשמל מסרינן ראשי פרקים, מכאן ואילך אם היה חכם מבין מדעתו אין אי לא לא, הנה התבאר לך מדבריהם שהם השגות חלוקות והמעיד עליהם וארא וארא וארא, ושהן מדרגות, ושהשגה האחרונה מהם והיא הנאמר עליה וארא כעין חשמל ר״ל צורת האדם החלוקה אשר נאמר בה ממראה מתניו מלמטה וממראה מתניו ולמעלה היא סוף ההשגות והעליונה שבהם, ויש מחלוקת גם כן בין החכמים אם מותר לרמוז בלמודו בשום דבר ר״ל במסירת ראשי פרקים או אין מותר כלל לרמוז בלמוד זאת ההשגה הג׳ ואפי׳ בראשי פרקים, אבל מי שהוא חכם יבין מדעתו, וכן יש מחלוקת עוד בין החכמים כמו שתראה בשתי ההשגות הראשונות גם כן, רצוני לומר החיות והאופנים אם מותר ללמד ענייניהם בביאור או אינן מותר אלא ברמיזות וחידות בראשי פרקים, וצריך שתתעורר גם כן על סדור אלו ההשגות השלש, וזה שהוא הקדים השגת החיות מפני שהם קודמות במעלה ובעלה כמו שזכר כי רוח החיה באופנים ובזולת זה גם כן ואחר האופנים תהשגה השלישית אשר היא עליונה במדרגה מן החיות כמו שהתבאר, וסבת זה ששתי ההשגות קודמות בלמוד בהכרח להשגה השלישית והן מורות עליה:

פרק ששי

דע שזה העניין הנכבר הגדול אשר התחיל יחזקאל ע״ה ללמדנו אותו מספור המרכבה בהערת הנבואה אשר עוררתהו ללמדנו אותו, הוא העניין בעצמו שלמדנו ישעיה ע״ה בכלל לא הצטרך אל זה הפרט, והוא אמרו, ואראה את ה׳ יושב על כסא רם ונשא ושוליו מלאים את ההיכל שרפים עומדים וגו׳, כבר בארו לנו החכמים ז״ל כל זה והעירו אותנו על זה העניין ואמרו שההשגה אשר השיגו יחזקאל היא ההשגה בעצמה אשר השיגה ישעיה, והמשילו בזה משל בשני אנשים שראו את המלך בעת רכבו האחד מהם מבני כרך והשני מבני כפר, כי בן הכרך לדעתו שאנשי העיר יודעים תכונת רכיבת המלך אינו מספר

letzten „ich sah“; Rabbi Isaak sagt, bis Chaschmal. Von „ich sah“ bis Chaschmal, darf man ausführlichen Unterricht ertheilen, von da und weiter nur die Anfangsgründe lehren.“ „Andere sagen, von „ich sah“ bis Chaschmal, ist die Mittheilung der Anfangsgründe erlaubt; von da und weiter, ist er so weise, es von selbst zu verstehen, mag er forschen, wo nicht, es lassen.“ Hieraus ersiehest du also, daß es verschiedene Anschauungen sind, was auch das dreimalige „ich sah“ bezeugt; ferner, daß sie verschiedenen Ranges sind; endlich, daß die letzte Vision, nämlich „ich sah die Gestalt eines Chaschmal“, das heißt, „die getheilte Gestalt eines Menschen“, von dem gesagt wird (Kapitel 1, v. 27) von den Lenden aufwärts, von den Lenden abwärts, die letzte und vorzüglichste der Anschauungen ist.

Ferner sind die Rabbinen verschiedener Ansicht, ob bei dieser dritten Vision irgend welche Andeutungen, d. h. die Anfangsgründe mitzutheilen erlaubt, oder auch dieses verboten sei, und jeder Einsichtsvolle selbst forschen müsse. So weichen sie auch, wie Du siehst, in Betreff der zwei ersten Anschauungen, der Chaioth und der Ophanim, darin von einander ab, ob man über deren Sinn ausführliche oder nur andeutende verhüllte Belehrungen durch Mittheilung der Anfangsgründe geben dürfe. Auch mögest du nicht unberücksichtigt lassen, die Reihenfolge der drei Anschauungen. Zuerst nämlich stellt er die Anschauung der Chaioth dar, weil sie rücksichtlich des Ranges und der Causalität höher stehen, wie es heißt, (ibid. 1, 20) „denn der Geist der Chaiah regiert auch die Ophanim“ und dergleichen mehrere Stellen. Nach den Ophanim folgt die dritte Anschauung, welche, wie sich gezeigt hat, noch höheren Ranges als die der Chaioth ist, und dieses geschieht aus dem Grunde, weil diese beiden Anschauungen, als über die dritte belehrend, nothwendig vor derselben erforscht werden müssen.

Sechster Abschnitt.

Merke Dir, daß dieser erhabene Gegenstand, welchen uns Ezechiel g. A., angeregt durch eine prophetische Begeisterung, in der Darstellung der Merkaba ertheilt, derselbe ist, über welchen uns Jesaias g. A. im Allgemeinen belehrt, ohne in solche Einzelnheiten eingehen zu brauchen. Es sagt Jesaias (6, 1. 2) „ich sah Gott, sitzend auf hohem, erhabenem Throne, des Teppichs Saum erfüllte den Tempel, Seraphim standen über dem Throne ꝛc. Schon die Rabbinen g. A.[1]) stellten diese Meinung auf, daß nämlich die Vision des Ezechiel und die des Jesaias ein und dieselbe war, und veranschaulichten dieses durch das Gleichniß zweier Menschen, eines Städters und eines Landmannes, welche den König reiten sahen. Der Städter, überzeugt, daß die Stadtleute wissen, mit welchem Prunk der König reitet, macht keine nähere Beschreibung davon,

---

[1]) Chagiga 13 b.

תכונת רכיבתו אבל אומר ראיתי את המלך לבד, והאחר מפני היותו רוצה לספר לאנשי הכפר אשר אינם יודעים דבר מתכונתו פרט להם תכונת רכיבתו איך היא ותאר רגליו ותילוהיו ומשרתיו עושי דברו ומצוותיו, ובזה השיעור מהערתם תועלות גדולות מאד והוא אמרם בחגיגה כל מה שראה יחזקאל ראה ישעיה ישעיה דומה לבן כרך שראה את המלך יחזקאל לבן כפר שראה את המלך, ואלו הדברים אפשר שיפורש בהם מה שזכרתי תחלה והוא שישעיה לא היו אנשי דורו צריכים לבאר להם הפרט ההוא אבל הספיק להם אמרו ואראה את ה' וגומר ובני הגולה היו צריכים לפרט הזה, ואולי שהאומר הזה חשב שישעיהו יותר שלם מיחזקאל, ושההשגה שנבהל עליה יחזקאל ושהיתה נראה בעיניו היתה ידועה לישעיה ידיעה שלא היה צריך לספרה על דרך חדוש, להיותה עניין ידוע אצל השלמים:

פרק שביעי

מכלל מה שצריך לחקור עליו קושרו השגת המרכבה בשנה ובחדש וביום וקשרה במקום שזה מה שצריך לבקש לו ענין ולא יחשב שהוא דבר אין ענין לו, ומה שצריך להסתכל בו והוא מפתח הכל אמרו נפתחו השמים וגו' וזה נמצא מאד בדברי הנביאים ז"ל ר"ל זכרון השאלת הפתיחה ופתיחת השערים גם כן, פתחו השערים ויבא, ודלתי שמים פתח, ושאו פתחי עולם, פתחו לי שערי צדק אבא בם אודה יה, ומזה הרבה, וממה שצריך שתתעורר עליו היות זה הספור כולו ואע"פ שהיה במראה הנבואה בלא ספק כמו שאמר ותהי עליו שם יד ה', אבל עם כל זה נשתנה הלשון על חלקי הספור ההוא שנוי גדול מאד, והוא כי כאשר זכר החיות אמר דמות ארבע חיות ולא אמר ארבע חיות לבד, וכן אמר ודמות על ראשי החיה רקיע וכן אמר כמראה אבן ספיר דמות כסא, וכן אמר דמות כמראה אדם עליו, כל אלו אמר בהן דמות, אבל באופנים לא אמר דמות

אופן

davon, sondern sagt einfach, „ich habe den König gesehen.“ Der Andere aber, der Landleuten erzählen will, die mit dem Glanze eines königlichen Aufzuges unbekannt sind, schildert diesen mit allen nähern Umständen, beschreibt das königliche Gefolge, die Fußgänger sowohl als die Reiter, und den Troß der Diener, welche des Königs Befehle und Verordnungen vollziehen.

Diese Bemerkung enthält eine höchst nützliche Lehre. Die Worte der Rabbinen lauten so: „Was Ezechiel sah, hatte auch Jesaias gesehen; Jesaias aber gleicht einem Städter, welcher den König sah; Ezechiel einem Landmann, welcher den König sah.“ Diese Worte können vielleicht so aufgefaßt werden, wie ich im Anfang des Kapitels bemerkt habe. Jesaias nämlich, fand nicht nothwendig, seinen Zeitgenossen alle einzelnen Punkte der Vision zu erörtern; es genügte ihm zu sagen (Jes. 6, 1) „Ich sah Gott 2c.“ Das Zeitalter der Verbannung hingegen, bedurfte einer näheren Erläuterung. Vielleicht jedoch will der Verfasser (der angeführten talmudischen Stelle) sagen, Jesaias habe auf einer höheren Stufe als Ezechiel gestanden, und die Anschauung, welche Ezechiel in Erstaunen und Verwunderung setzte, sei dem Jesaias in dem Maaße bekannt gewesen, daß er sie nicht als etwas Neues zu erzählen Veranlassung fühlte, indem sie bei Vollkommenen etwas Bekanntes war.

Siebenter Abschnitt.

Zu den erforschungswürdigen Punkten gehört auch erstens, daß er die Anschauung der Merkaba an Jahr, Monat, Tag und Ort bindet. Dafür muß ein Grund gesucht, und es darf nicht als etwas Grundloses betrachtet werden. Zweitens verdient untersucht zu werden, was der Schlüssel des Ganzen ist, der Ausdruck „es öffneten sich die Himmel“ (Ezechiel 1, 1). Auch wird häufig bei den Propheten die Metapher des Oeffnen's der Thore gebraucht, als: „Oeffnet die Thore! es ziehe herein das tugendhafte Volk (Jes. 26, 2), Und die Thore des Himmels öffnete er (Ps. 78, 23).“ „Erweitert die ewigen Pforten (ibid. 24, 7); Thut mir auf die Pforten der Tugend, ich gehe hinein und danke dem Herrn (ibid. 118, 19),“ und mehrere solche Stellen. Drittens erregt unsere Aufmerksamkeit die durchaus verschiedenartige Ausdrucksweise in einzeln Theilen der Erzählung, obschon ohne Zweifel diese ganz als die Eingebung einer prophetischen Begeisterung zu betrachten ist, wie es heißt (Ezechiel 1, 3): „Es kam über ihn die göttliche Begeisterung.“ Bei den Chaioth nämlich. heißt es (V. 5), die Gestalt von vier Chaioth, und nicht einfach „vier Chaioth“; ferner (V. 22) „über den Köpfen der Chaiah war die Gestalt eines Himmels;“ ferner (V. 26) „die Gestalt eines Thrones, ähnlich einem Saphirstein; ferner „die Gestalt wie der Anblick eines Menschen.“ Bei diesen gebraucht er das Wort „Gestalt“, bei den Ophanim aber, sagt er weder „die Gestalt eines

Ophan

אופן ולא דמות אופנים אבל הגדה מוחלטת בתאר נמצא כפי מה שהם עליו, ולא יטעך אמרו דמות אחד לארבעתן שאינו בזה הסדור ולא כפי העניין הרמוז אליו, ובא בהשגה האחרונה וחזק זה העניין ובארו, וזכר הרקיע סתם כאשר התחיל לזכרו בפרט, ואמר ואראה והנה על הרקיע אשר על ראש הכרובים כאבן ספיר כמראה דמות כסא נראה עליהם מלמעלה הנה אמר רקיע סתם ולא אמר דמות רקיע כמו שהיה כאשר חובר לראשי דמות החיות אמנם בכסא אמר דמות כסא נראה עליהם להורות על הקדמת השגת הרקיע תחלה ואחר כן נראה לו עליו דמות הכסא והבינהו, וממה שצריך שהתעורר עליו ספרו בהשגה הראשונה שהחיות בעלות כנפים וידי אדם יחד, ובהשגה הזאת השנית אשר באר בה שהחיות הם כרובים השיג תחלה כנפים לבד ואחר כן חודשו להם ידי אדם בהשגתו, אמר וירא לכרובים תבנית יד אדם תחת כנפיהם אמרו תבנית כאמרו דמות וסדרם תחת כנפיהם והבן זה והשתכל איך באר במאמר האופנים לעומתם ואף על פי שלא תארם בצורה אמר ג״כ כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנגה סביב הוא מראה דמות כבוד וגו׳ חומר הקשת המתואר ואמתתו ידוע וזה נפלא בדמיון ובהמשלה מאד והוא בלא ספק בכח נבואה, והבינהו, וממה שצריך שהתעורר עליו חלקו דמות אדם שעל הכסא העליון שבו כעין חשמל וההתון כמראה אש, וזאת מלת חשמל בארו שהיא מורכבת משני עניינים חשמל כלומר המהירות המורה עלו חש וההפסק המורה עליו מל, הכונה התחבר שני עניינים חלוקים מבחינת שני צדדים עליון ותחתון ע״ד הדמוי וכבר העירונו הערה שנית ואמרו שהוא נגזר מן הדבור והשתיקה אמרו

פעמים

Ophan, noch die Gestalt der Ophanim", sondern spricht von ihnen als von eigentlichen und wirklichen Dingen. Nicht irre leiten kann dich der Vers (Ezechiel 1, 16): „Eine Gestalt hatten alle vier"; denn hier ist das Wort in einem ganz anderen, als dem angedeuteten Sinne gebraucht. In der letzten Vision aber, in welcher der Prophet diesen Gegenstand näher erklärt, und des Himmels, von dem er früher ausführlich redete, beiläufig Erwähnung thut, heißt es: „ich blickte auf und sieh! auf dem Himmel, über den Köpfen der Cherubim, wie ein Saphirstein, war die Gestalt eines Thrones über denselben sichtbar (ibid. 10, 1)." Hier sagt er einfach „Himmel" und nicht „die Gestalt eines Himmels", wie oben, wo dessen Verbindung mit den Köpfen der Chaioth-Gestalt ausgedrückt wurde. Von dem Throne hingegen sagte er „war die Gestalt eines Thrones über denselben sichtbar." Hiermit wollte er uns lehren, daß er zuerst den Himmel anschaute, und dann erst über demselben die Gestalt eines Thrones wahrnahm, was du erwägen mögest. [1]) Auch ist bemerkenswerth, daß er in der ersten Vision den Chaioth den Besitz von Flügeln und Menschenhänden gleichzeitig zuschreibt; in der zweiten Vision aber, in welcher er die Chaioth und die Cherubim als identisch erklärt, zuerst ihre Flügel allein wahrnimmt und dann erst während der Anschauung Menschenhände an denselben entstehen, wie er sagt: „Es erschien an den Cherubim die Form (Tabnith) einer Menschenhand unter ihren Flügeln" (ibid. 10, 8), in welchem Verse er (Tabnith) in derselben Bedeutung wie (D'muth) Gestalt, gebraucht, und die Hände unter den Flügeln sein läßt, was du erwägen mögest. Ferner ist zu bemerken, daß er bei den Ophanim den Ausdruck (Lëumatham) „ihnen gegenüber" gebraucht, obschon er ihnen keine Form zuschreibt. Er sagt ferner (V. 1, 28) „wie der Anblick des Regenbogens an einem regnerischen Tage, so war der Anblick des Glanzes rund umher das Bild der Herrlichkeit Gottes." Stoff und Wesen des beschriebenen Regenbogens sind bekannt. Daher ist das Gleichniß höchst auffallend, das doch ohne Zweifel ein Erzeugniß prophetischer Begeisterung ist. Endlich nimmt unsere Aufmerksamkeit in Anspruch seine Abtheilung der Gestalt des Menschen über dem Throne, der obere Theil war wie ein Chaschmal, der untere wie eine Feuerfarbe. Das Wort Chaschmal erklären [2]) die Rabbinen als zusammengesetzt aus zwei Wörtern Chasch und Mal, von denen das erste bedeutet Schnelligkeit, das zweite Ruhe; es verbinde, meinen sie, zwei entgegengesetzte Eigenschaften als Anspielung auf die beiden Seiten, die obere und untere. Auch machen sie uns aufmerksam auf eine andere Wortableitung, nach welcher es abstämmt von dem Reden und Schweigen. Sie sagen nämlich:

Siebenter Abschnitt.

[1]) Vergl. oben Abschnitt 2 und 3.

[2]) Chagiga 13, b.

פעמים חשות פעמים ממללות גזרו השתיקה מן החשתי מעולם, והעירו על שני עניינים בדבור בלי קול, ואין ספק שאמרם פעמים חשות פעמים ממללות אמנם הוא על דבר נברא, וראה איך בארו לנו שזה דמות אדם שעל הכסא החלוק אינו משל עליו ית׳ מכל המרכבה אבל משל על דבר נברא, וכן אמר הנביא הוא מראה דמות כבוד ה׳ וכבוד ה׳ אינו ה׳ כמו שבארנו פעמים רבות וכל מה שהמשיל באלו ההשגות, כלם הם כבוד ה׳ ר״ל המרכבה לא הרוכב, כי לא ימשילוהו ית׳ והבן זה, הנה נתתי לך גם כן בזה הפרק מראשי הפרקים מה שאם תשלים הראשים ההם יבא לך מהם כלל מועיל בזה העניין וכשתסתכל כל מה שאמרנוהו בפרקי זה המאמר עד זה הפרק יתבאר לך מזה העניין רובו או כלו, מלבד חלקים מועטים וכפל דברים שנעלם עניינים ואולי עם ההסתכלות המופלג יגלה ולא יעלם מאתך דבר, ולא תקוה ולא תוחיל לשמוע ממני אחר זה הפרק אפילו דבר א׳ בזה העניין לא בבאור ולא ברמיזה, כי כבר נאמר בו כל מה שאפשר לאומרו וגם לחצתי מאד ודחקתי, ואתחיל בעניינים אחרים מכלל העניינים שאני מקוה לבאר אותם בזה המאמר:

פרק שמיני

כל הגשמים ההווים הנפסדים לא ישיגם התפסר רק מצד החמר שלהם לא זולת זה, אבל מצד הצורה ובבחינת עצם הצורה לא ישיגם הפסד רק הם עומדים, הלא תראה שהצורות המיניות כלן מתמידות עומדות, אמנם ישיג ההפסד לצורה במקרה רוצה לומר

מפני

Achter Abschnitt.

[1]) Diese Stelle gewinnt an Klarheit durch Anführung einiger Sätze aus den Aristotelischen Schriften. Aristoteles, der auf die philosophische Richtung des Maimonides, wie des ganzen spätern Mittelalters überhaupt, einen mächtigen Einfluß ausübte, besitzt das Verdienst, das Causalverhältniß, d. h. das Verhältniß zwischen den als real erkannten, oder doch als real gedachten, subsistirenden Gegenständen, und zwischen den Bedingungen ihrer gegenwärtigen

Zustände

lich: „zuweilen schweigen sie (chaschoth), zuweilen reden sie (memalleloth), wo ihnen chasch in Chaschmal „schweigen" bedeutet, wie in dem Verse „ich schwieg (hecheschethi) lange Zeit" (Jesaias 42, 14) eine Andeutung auf die beiden Begriffe „reden ohne vernehmbare Stimme." Indem sie aber sagen „zuweilen reden sie, zuweilen schweigen sie" verstehen sie ohne Zweifel darunter ein erschaffenes Wesen. Daraus erhellt, daß sie die getheilte Menschengestalt, welche über dem Throne ist, nicht für ein Gleichniß der keiner Zusammensetzung theilhaftigen Gottheit, sondern eines erschaffenen Wesens halten. Damit stimmen auch des Propheten Worte überein (Ezechiel, 1, 28) „das ist das Bild der Herrlichkeit Gottes." Denn die Herrlichkeit Gottes ist nicht Gott selbst, wie wir schon mehrmals nachwiesen. Ebenso ist alles, was der Prophet in diesen Anschauungen durch Gleichnisse vorstellt, nur die Herrlichkeit Gottes, nämlich die (Merkaba), d. h. der Wagen, nicht der (Rocheb), Wagenlenker; denn Gott kann mit nichts verglichen werden. Somit habe ich Dir auch in diesem Abschnitt einige Elemente mitgetheilt, aus welchen Du bei weiterer Entwickelung derselben großen Nutzen für diesen Gegenstand schöpfen kannst. Betrachtest Du nun mit Aufmerksamkeit alles, was wir in den früheren Abschnitten bis zu diesem anmerkten, so wirst Du über die ganze Vision, oder doch über deren größten Theil Aufschluß erhalten, ausgenommen einige wenige Stellen und Wortwiederholungen, über deren Sinn noch Dunkel herrscht, über welche aber durch tiefere Forschung vielleicht sich Licht verbreitet, so daß eine vollkommene Einsicht möglich wird. Nach diesem Abschnitt aber, erwarte und hoffe nicht, von mir auch nur eine einzige, weder eine ausführliche noch eine andeutende Erklärung über diesen Gegenstand zu vernehmen; denn was darüber zu bemerken möglich ist, habe ich, und zwar mit schwerem Herzen, gesagt. Nunmehr gehe ich über zu andern Gegenständen, deren Darstellung ich in diesem Werke mir vorsetzte.

Achter Abschnitt.

[1]) Alle Dinge, welche entstehen und vergehen, vergehen nur von Seiten ihres Stoffes, von Seiten ihrer Wesenheit sind sie unzerstörbar und unveränderlich. Daher sieht man alle Gattungswesenheiten in beständiger Fortdauer; nur uneigentlich insofern Stoff

---

Achter Abschnitt.

Zustände und spätern Veränderungen, zuerst mit Bestimmtheit und klarer Hervorhebung seiner Bedeutung und der verschiedenen Weisen, in denen es hervortritt, erörtert und zusammengestellt zu haben. Er unterscheidet vier Arten der Ursachen: 1) Die materielle Ursache, den Stoff, woraus etwas gemacht ist, ὕλην ὑποκείμενον, z. B. das Holz des Stuhls; 2) die formelle Ursache, die Bildungsnorm, dasjenige, wodurch erst ein Ding wird,

מפני התחברה לחמר וטבע החמר ואמתתו שהוא לעולם לא ימלט מחברת ההעדר ומפני זה לא תתקיים בו צורה אבל יפשיט צורה וילבש אחרת תמיד, ומה נפלא מאמר שלמה ע"ה בחכמתו בדמותו החמר לאשה איש זונה, כי לא ימצא חומר מבלתי צורה כלל א"כ הוא אשת איש, לעולם לא תמלט מאיש ולא תמצא פנויה כלל, ועם היותה אשת איש היא מבקשת איש אחר לעולם, תמיד בו בעלה תפתהו ותמשכהו בכל צד עד שישיג ממנה

מה

Achter Abschnitt.

was es ist, seine Wesenheit, z. B. die Form des Stuhls, durch welche er erst zum Daraufsitzen geeignet ist, *μορφην ουσιαν*; 3) die wirkende Ursache, die Ursache in engerer Bedeutung, z. B. der Schreiner, welcher den Stuhl verfertigt; 4) die Endursache, den Zweck, *τα δ' αιτια λεγεται τετραχως*. Arist. metaph. 1,3. Vergl. Phys. 11,3 und Miloth Higaion Kap. 9.

Ohne uns gegenwärtig in die aristotelische Lehre von den näheren, entfernteren und letzten Ursachen einzulassen, wovon wir Einiges nur nachher berühren, bemerken wir bloß, daß das vierfache Causalverhältniß Anwendung findet, sowohl auf Kunstprodukte, *τα ποιουμενα*, als auf Naturwesen, unorganische und organische, als auch auf Theile organisirter Wesen, z. B. auf das Auge, das Ohr der Menschen und der Thiere. Bei den Naturdingen, d. h. bei solchen, welche das Princip ihres Wirkens und ihrer Veränderung in sich selbst tragen, ist aber keineswegs, wie bei den Erzeugnissen der Kunst, ihre äußere Form und Gestalt als ihre Wesenheit zu betrachten; die Wesenheit unorganischer Naturdinge läßt sich nicht immer mit Bestimmtheit angeben. Die Wesenheit der Pflanzen ist ihr vegetatives Leben, welches in den Functionen der Keimentwickelung, der Selbsterhaltung und der Fortpflanzung besteht. Die Wesenheit der Thiere ist das sinnliche Leben, dessen allgemeiner Charakter Empfindungsfähigkeit ist, zu welcher sich bei einigen, wie Aristoteles bemerkt, das Vermögen der sinnlich-willkührlichen Bewegung hinzugesellt. Die Wesenheit des Menschen endlich, ist das vernünftige Erkenntnißvermögen, dessen Eigenthümlichkeit sich im Denken, Wollen und im gemüthlichen Empfinden äußert. Unter Leben versteht also Aristoteles die vegetative, die sinnliche und die geistige Thätigkeit, und der Grund dieses Lebens ist die Seele. Bei einem jeden belebten Naturwesen ist demnach der Körper, die Materie, der Stoff; die Seele, die Form, das Wesen. Vergl. Arist. de anima II. 1—4. und Miloth Higaion l. cit.

Wenn nun Maimonides bemerkt, daß die Dinge von Seiten ihres Stoffes, nicht aber von Seiten ihrer Wesenheit vergehen, so gilt dieß, wie er ausdrücklich sagt „alle Dinge, welche entstehen", nur von Naturdingen, aber keineswegs weder von Kunst-

produkten,

Stoff und Wesen verbunden sind, ist dieses der Zerstörung unterworfen [2]), indem der Stoff seiner Natur und Eigenthümlichkeit nach, in rastlosem Wechsel begriffen ist, seine Wesenheit nicht festhält, sondern fortwährend die frühere Wesenheit mit einer neuen vertauscht [3]). Wie treffend vergleicht daher Salomo den Stoff mit einem buhlerischen Eheweib. So wie nämlich kein Stoff ohne Wesenheit, so gibt es auch kein Eheweib ohne Gemahl. Ein solches Weib ferner, wiewohl schon Gattin eines Mannes, begehrt stets einen Andern, buhlt beständig nach ihm, sucht ihn durch alle mögliche Mittel zu gewinnen und an sich zu locken, bis er von ihr erlangt, was

---

Achter Abschnitt.

produkten, noch von einzelnen Theilen des Naturdinges, deren Wesen, z. B. die Gestalt der Statue oder die Sehekraft des Auges, allerdings der Zerstörung unterworfen ist. Die Schwierigkeit der Anwendung dieses Satzes auf die Thiere, welche sammt ihrer Wesenheit durch den Tod zu Grunde gehen (Vergl. Arist. Kap. 4, a. a. O.) fühlte M., und fügt deßwegen die Bemerkung hinzu, daß die Thiere, wenn auch nicht als Individuen, in ihrer Gattung ewig fortdauern (Vergl. Arist. a. a. O.).

[2]) Man muß hier unterscheiden den nächsten Stoff, z. B. bei dem Menschen das thierische Leben, von dem entfernteren und dem entferntesten, z. B. die Glieder, die flüchtigen Theile, die Elemente, aus welchen der Körper zusammengesetzt ist, und endlich die Urmaterie, die eigentlich ὕλη, oder, wie sie die arabischen Philosophen nennen, אל ענצאר, welcher allem körperlichen Stoffe zu Grunde liegt. Nur das aus den Elementen zusammengesetzte Körperliche strebt durch den rastlosen Wechsel, in dem es begriffen ist, seine unorganische Wesenheit zu vertauschen, und ist der Grund aller natürlichen qualitativen wie quautitativen Veränderungen in der gesammten Körperwelt.

[3]) Provorb. 7, 6 ꝛc. vergl. die Einleitung des M. zum ersten Theile. Daselbst theilt auch M. die Gleichnisse (משלים) der heil. Schrift in zwei Klassen ein. Bei der ersten Klasse hat jedes einzelne Wort, das in dem Gleichnisse vorkommt, eine besondere Bedeutung und weist auf einen eigenthümlichen Begriff in dem Ganzen der bezeichneten Sache hin. Z. B. Gen. 28, 12. „Und siehe! eine Leiter war gestellt auf die Erde, und ihre Spitze reichte gen Himmel, und siehe! Engel Gottes stiegen auf und nieder daran ꝛc." Kein Wort in diesem Gleichnisse ist bedeutungslos, sondern jedes ist wesentlich nothwendig zur vollständigen Bezeichnung des Gegenstandes, auf den sich das Ganze bezieht. Bei der zweiten Klasse giebt nicht jedes Wort für den zu bezeichnenden Gegenstand einen neuen Begriff an, vielmehr weisen sämmtliche Theile des Gleichnisses auf einen und denselben Punkt hin, und dient Manches, ohne wesentlich nothwendig zu seyn, nur zur Verschönerung und Ausschmückung des Gleichnisses. Z. B. Prov. loc. cit. „Denn ich sah durch die Fenster meines Hauses, blickte durch dessen

מה שהשיג בעלה, וזהו עניין החמר, והוא שאי זה צורה שתהיה בו, הצורה ההיא תכינהו לקבל צורה אחרת, ולא יסור מהתנועע להפשיט זאת הצורה שעמו ולהביא אחרת, ובעניין זה בעצמו יעשה אחר בא הצורה האחרת, הנה כבר התבאר שכל השחתה והפסד או חסרון אמנם הוא מפני החומר, וביאורו באדם עד"מ, כי כיעור צורתו וצאת אבריו מטבעם וכן חלשת כל פעולותיו או בטולם או בלבולם, אין הפרש בין היות כל זה בתחלת היצירה או מתחדש עליו, אין זה (כלו) נמשך אלא אחר החמר של"ו הנפסד לא אחר צורתו, וכן כל ב"ח אמנם ימות ויחלה מפני החמר שלו לא מפני צורתו, וכל פשעי האדם וחטאיו אמנם הם נמשכים אחרי החמר שלו לא אחר צורתו, ומעלותיו כלם אינם נמשכות רק אחר צורתו, וההמשל בו שהשגת בוראו וציירו כל מושכל והנהיגו תאוותיו וכעסו והסתכלו במה שצריך לבחור בו ובמה שצריך לרחקו כל זה נמשך אחר צורתו, אבל מאכליו ומשתיו ומשגליו ורוב תאוותיו, וכן כעסו וכל מדה רעה שתמצא לו הכל נמשך אחר החמר שלו וכאשר התבאר שהעניין כן, ולא היה אפשר בגזירת החכמה האלהית שימצא חמר מבלתי צורה ולא שימצא צורה מאלו הצורות מבלתי חמר, והתחייב הקשר זאת הצורה האנושית הנכבדת מאד אשר ביארנו שהיא צלם אלהים ודמותו בזה החמר העכרי החשוך המביא אותו לכל חסרון והפסד, נתן לה ר"ל לצורה האנושית יכולת על החמר וממשלה ושלטון עד שתכריחהו ותמנע תאוותיו ותשיבם על מה שאפשר מן היושר והשווי, ומהנה נחלקו מדרגות בני אדם, כי יש מבני אדם אנשים שכל השתדלותם תמיד הנכבד לבחור ולבקש העמידה המתמדת כפי גזירת צורתו הנכבדת ולא יחשוב רק בצייר מושכל והשגת דעת אמתי בכל דבר והדבק בשכל האלהי השופע עליו אשר ממנו נמצאה הצורה ההיא, וכל אשר יביאוהו צרכי החמר ותאוותיו

ללכלוכיו

---

dessen Gitter 2c." Durch Vergleichung des Stoffes (חומר), der alle bösen Neigungen und Begierden im Menschen veranlasset, mit einem buhlerischen Eheweibe, versinnlicht Salomon in dem ganzen Gleichnisse die Lockungen und die Gefahren der sinnlichen Lüste. Wiewohl das Gleichniß schon an sich passend ist, gibt dennoch M. an unserer Stelle, auf welche er in der Einleitung verweist,

was ihr Mann erlangt hat. So verhält es sich auch mit dem Stoffe. Wie auch die an ihm haftende Wesenheit beschaffen sei, bereitet sie ihn vor zur Annahme einer andern Wesenheit, so daß er unaufhörlich strebt, die ihm inwohnende Wesenheit abzulegen und eine andere anzunehmen, und auf dieselbe Weise mit jeder angenommenen Wesenheit zu verfahren. Für unsere Bemerkung, daß jede Zerstörung, Verderbniß und Unvollkommenheit der Dinge nur von Seiten ihres Stoffes herrührt, bietet uns der Mensch ein angemessenes Beispiel dar. Denn die Häßlichkeit seiner Gestalt, das unnatürliche Verwachsen seiner Glieder, die Kraftlosigkeit, das Stocken und die Störung in seinen organischen Functionen: alles dies, mag nun der böse Keim davon schon bei seiner Geburt in ihm vorhanden gewesen, oder mag es erst später an ihm entstanden seyn, hat seinen Grund in dem vergänglichen Stoffe, keineswegs in dem Wesen des Menschen. So trägt auch der Stoff, nicht das Wesen, die Schuld von der Krankheit und dem Tode aller lebenden Geschöpfe. So entspringen auch die Sünden und die Laster aus seinem Stoffe; hingegen alle seine Tugenden aus seiner Wesenheit. Durch die Kraft seines Wesens erkennt der Mensch den Schöpfer, begreift das Denkbare, dämpft die Gluth seiner Leidenschaften und des auflodernden Zornes, und setzt sich in den Stand, das Edle zu wählen und das Schändliche zu fliehen. Der Stoff aber ist es, welcher ihn zu Gefräßigkeit, Trinksucht, Wollust, Zorn und zu allen unedeln Begierden und Leidenschaften verleitet.

Da nun gemäß dem Rathschlusse der göttlichen Weisheit, nach welchem weder ein Stoff ohne Wesen, noch ein Wesen ohne Stoff vorhanden seyn kann, jene erhabene, nach dem Ebenbilde und der Aehnlichkeit Gottes geschaffene Menschenwesenheit nothwendig mit diesem irdischen schwerfälligen Stoffe, welcher die Ursache aller Mängel und Unvollkommenheiten ist, innigst verbunden wurde, so ertheilte Gott dieser menschlichen Wesenheit das Vermögen, ihren Stoff so zu lenken und zu beherrschen, daß sie ihn bezwinge, seine Begierden einschränke, und sie möglichst in das rechte Geleise bringe. Hieraus entspringen die verschiedenen Grade der menschlichen Vollkommenheiten. Es gibt nämlich Menschen, welche, gemäß der Bestimmung ihrer erhabenen Wesenheit nur nach dem Edeln, Guten und dem ewig Dauernden streben; welche die höhere Weisheit und wahre Einsicht in allen Dingen zu erlangen suchen, die sich sehnen nach der Verbindung mit dem göttlichen Geiste, der sie beseligt und ihre Wesenheit in's Dasein rief. So oft sie daher der Stoff durch seine Bedürfnisse und Begierden in

---

Achter Abschnitt.

verweist, noch einen andern Grund an von der Vergleichung dieser beiden Gegenstände, um das Treffende des Gleichnisses ins Licht zu setzen. In einem andern Sinne nannte Plato den Stoff das Weib, und die Form den Mann. Vergl. oben 1 B. 17.
ואפלטון ומי שקדם לו היה קורא החומר הנקבה והצורה הזכר:

ללכלוכיו וחרפתו המפורסמת יצטער על מה שנשקע בו ויבוש ויכלם ממה שנוגע בו וישתדל למעט מן החרפה ההיא בכל יכלתו ולהשמר ממנה בכל צד, כאדם שכעס עליו המלך וצוהו לפנות זבל ממקום למקום לבזותו שהאדם ההוא ישתדל בכל יכלתו להסתתר בעת הבזיון ההוא, ואולי יפנה דבר מועט למקום קרוב כדי שלא יתלכלכו ידיו ובגדיו ושלא יראהו אדם, כן יעשה מי שהוא בן חורין, אמנם העבד ישמח בזה ויראה שלא עמסו עליו טורח גדול וישליך כל גופו בזבל ההוא וילכלך פניו וידיו ויפנה בפרהסיא והוא ישחק וישמח, כן ענייני בני אדם, כי מבני אדם אנשים כמו שאמרנו שכל צרכי החמר אצלם חרפה וגנות וחסרון התחייבו בהכרח, ובלבד חוש המשוש אשר הוא חרפה עלינו, כמו שזכר אריס״טו, אשר בעבורו נתאוה למאכל ולמשתה ולמשגל, כי צריך למשכיל למעט מהם מה שאפשר ולהשמר מהם ולהצטער בעשותו אותם ושלא ידבר בהם ולא ירחיב בהם המאמר ולא יעשו חבורות לאלה הדברים, אבל יהיה האדם מושל על אלו התאוות כולן לקצר בהן כפי יכלתו ולא יעשה מהן אלא מה שא״א זולתו, וישים תכליתו תכלית האדם מאשר הוא אדם, והוא ציור המושכלות לא זולת זה, אשר החזק והנכבד שבהן השגת השם והמלאכים ושאר פעולותיו כפי היכלת, ואלו האנשים הם עם השם תמיד והם אשר נאמר להם, אלהים אתם ובני עליון כלכם, וזהו המבוקש מן האדם ר״ל שזאת היא תכליתו, אמנם האחרים הנבדלים מהשם והם המון הסכלים הם בהפך זה, יבטלו כל מחשבה והשתכלות במושכל וישימו תכליתם החוש ההוא אשר הוא חרפתינו הגדולה ר״ל חוש המשוש ולא יחשבו ולא יתבוננו רק במאכל ובמשגל ולא בדבר אחר כמו שנאמר ברשעים בהיותם שטופים במאכל ובמשתה ובמשגל אמר, וגם אלה ביין שגו ובשכר תעו וגומר, ואמר כי כל שולחנות מלאו קיא

צואה

in seinen Schlamm und seine Schmach herabzieht, grämen sie sich, darin versunken zu sein, schämen sich, damit in Berührung zu stehen, und bieten alle Kraft auf, diese Schmach zu vermindern und sich ihr so viel als möglich zu entziehen. Wie, wenn ein König im Zorne einem Menschen gebietet, Dünger von einem Orte zum andern zu schaffen, um ihn dadurch herabzuwürdigen, dieser Mensch, ist er ein freier Mann, alles aufbieten wird, um sich in dieser Zeit der Schmach verborgen zu halten, indem er etwa nur Weniges nach einem nahgelegenen Orte wegbringt, um sich Hände und Kleider nicht zu beschmutzen, und sich den Blicken der Menschen zu entziehen; ist er aber ein Sklave, solches, da es ihm nicht als eine drückende Last erscheint, gerne thut, mit dem ganzen Leibe über den Dünger herfällt, Gesicht und Hände beschmutzt, und ihn wohlgemuth vor Aller Augen wegräumt; so verhält es sich auch mit den sittlichen Gesinnungen der Menschen. Es gibt nämlich Menschen, welche selbst die natürlichen Bedürfnisse als nothwendig mit Schande und Unvollkommenheit verbunden betrachten, namentlich die des Gefühlsinns [4]), welcher uns nach Aristoteles zur Schmach gereicht, weil er die Begierde nach Speise, Trank und Beischlaf in uns erwecket. Denn der Vernünftige muß seine Bedürfnisse möglichst vermindern und dieselbe nur ungern befriedigen, sich nicht zu viel darüber aussprechen und keine Gelage halten. Es soll vielmehr der Mensch alle seine Begierden beherrschen, sich ihnen so wenig als möglich hingeben und auf die unentbehrlichsten beschränken. Er setze sich als Lebenszweck denjenigen, welcher dem Menschen, insofern er Mensch ist, Ziel sein muß, nämlich die Erforschung der höheren Wahrheiten, die zum wichtigsten und vorzüglichsten Gegenstand haben, die Gottheit, die Engel und die übrigen göttlichen Werke. Menschen dieser Art stehen mit Gott in fortwährender Gemeinschaft, und von ihnen heißt es (Ps. 82, 6.) „Wahrlich, ihr Alle seid Göttern gleich und Söhne des Höchsten.“ Solche Forderung ergeht an den Menschen, und dies ist seine Bestimmung. Die Andern aber, jener thörichte Pöbel, die sich von der Verbindung mit Gott lossagen, thun gerade das Gegentheil; sie unterdrücken jede ernste Betrachtung über die höhern Wahrheiten, halten die Befriedigung des Gefühlsinnes, die doch den Menschen von der verächtlichsten Seite zeigt, für den letzten Zweck, und suchen nichts als Gaumenkitzel und Wollust. Von solchen ruchlosen, in Ueppigkeit tief versunkenen Menschen sagt der Prophet (Jes. 28, 7.): „Sie wanken des Weines voll, und taumeln von berauschenden Getränken;“ ferner (ibid. 28, 8.) „Widrigen Unflates voll sind ihre

Achter Abschnitt.

[4]) Vergl. oben Buch 2, 36.

ובלבד חוש המשוש אשר באר ארים"טו במדות וכו'.

Die Stelle befindet sich Eth. Nicom. 3, Cap. 10., wo Aristoteles von der *σωφροσυνη* (Mäßigkeit) handelt. *Καὶ δόξειεν ἄν δικαίως ἐπονείδιστος ἐιναι, ὅτι ουχ ᾗ ἄνθρωποι ἐσμεν, ὑπαρχει, αλλὰ ᾗ ζῶα*, etc.

צואה בלי מקום, ואמר ונשים משלו בו, הפך מה שבוקש מהם בתחילת היצירה ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך, וספר חוזק תאוותם ג"כ ואמר איש אל אשת רעהו יצהלו וגו', ואמר כי כלם מנאפים עצרת בוגדים, ומזה הענין שם שלמה ע"ה משליו כלם להזהיר מן הזנות ומן המשרה המשכר שבשני אלו ישטפו שונאי השם שרחוקים ממנו אשר נאמר בהם כי לא לה' המה, ונאמר שלח מעל פני ויצאו, ואמנם אמרו אשה חיל מי ימצא, המשל ההוא כלו הוא מבואר כי כשיזדמן לאיש א' חמר טוב נאות בלתי גובר עליו ולא מפסיד סדורו היא מתנה אלהית, סוף דבר החומר הנאות יקל להנהיגו כמו שזכרנו ואם הוא בלתי נאות אינו נמנע מן המתלמד לכבוש אותו, ומפני זה הוכיח שלמה המוסרים ההם כלם הוא וזולתו, ומזאת התורה והזהרה אמנם הם לכבוש תאות החמר כלם, וצריך למי שיבחר להיות אדם באמת לא בהמה בתאר אד' ותמונתו, שישים כל השתדלותו לחסר כל צרכי החמר ממאכל ומשגל ומשתה וכעס וכל שאר המדות הנמשכות אחר התאווה והכעס ויבוש מהם וישים להם מדרגות לנפשו, אמנם מה שאי אפשר מבלעדיו כמאכל ומשתה יסתפק מהם במועיל ולפי צורך הפרנסה לא לפי ההנאה וימעט הדברים בם ג"כ והקבוץ עליו, כבר ידעת מאסם סעודה שאינה של מצוה ושהחסידים כפנחס בן יאיר לא אכל כלל עם אדם והשתדל רבינו הקדוש שיאכל עמו ולא עשה, ואמנם היין דינו כדין המזון בכונה, אך הקיבוץ על השתייה המשכרת ראוי שיהיה אצלך יותר חרפה מהתקבץ אנשים ערומים מגולי הערוה נפנים ומתריזים ביום בבית אחד,

וביאור

Achter Abschnitt.

---

*) Vergl. die Einleitung des M. zum ersten Theil. Dieß Gleichniß darf nicht als Gegensatz zu dem oben angeführten Gleichnisse betrachtet werden. Denn das von M. oben hervorgehobene Merkmal jedes Stoffes, nämlich das ihm inwohnende Streben, durch rastlosen Wechsel seine Wesenheit zu vertauschen, findet sich durchaus nicht bei der אשת חיל. Das Treffende des letzteren Gleichnisses erklärt sich nur dann, wenn wir voraussetzen, daß M. mit Plato

ihre Tafeln nirgends reine Stätte;" ferner (ibid. 3, 12.) „Weiber beherrschen mein Volk," was der ursprünglichen, bei der Schöpfung eingesetzten Ordnung widerstrebt. Es heißt (Gen. 3, 16.): „Doch soll nach deinem Manne dein Verlangen sein, er aber herrsche über dich." Und Jeremias, die Heftigkeit ihrer Leidenschaften schildernd, sagt (Jerem. 5, 8.): „Jeder stellt des Nächsten Weibe nach." Ferner (ibid. 9, 2.) „Denn Alle sind Ehebrecher, eine Rotte Bösewichter." Auch König Salomo g. A. warnt unablässig in seinen Gleichnissen vor Unkeuschheit und Trinksucht. Denn diesen beiden Lastern ergeben sich die Verächter Gottes, die sich von ihm entfernen, und von welchen es heißt (ibid. 5, 10.): „Sie gehören Gott nicht an;" ferner (ibid. 15. 1.): „Hinweg aus meinem Angesichte; fort mit ihnen!" Das Gedicht Salomons (Prov. 31, 10.) [5] „Ein Biederweib, o! wer findet dies?" ist eine Anspielung auf den menschlichen Körper. Wem nämlich ein guter angemessener Stoff, der die Wesenheit nicht beherrscht und ihrem Streben nicht hinderlich ist, zu Theil wurde, der hat ein ausgezeichnetes Geschenk Gottes erhalten. Der Grund ist, ein solcher Stoff ist lenksam und leicht in Schranken zu halten. Aber selbst einen minder angemessenen Stoff kann der ernstlich Strebende bezwingen. Diesem Zwecke sind eben die Ermahnungen Salomons und anderer Sittenlehrer gewidmet, und ihre Lehren und Warnungen beabsichtigen nichts anders, als die Unterdrückung der sinnlichen Begierden. Daher muß Jeder, dem nicht die bloße Menschengestalt genügt, sondern der auf die wahre Menschenwürde Anspruch macht, eifrigst dahin streben, daß er den Kreis der natürlichen Bedürfnisse einenge und sich von allen unwürdigen Lüsten und Leidenschaften völlig losreiße, oder doch ihrer Schmach eingedenk, sie allmählig unterdrücke, daß er sich nur die unentbehrlichsten Genüsse vergönne, und zwar nicht um sich an denselben zu ergötzen, sondern um das Leben zu erhalten. Auch ist es ungeziemend darüber zu sprechen, noch deßfalls Zusammenkünfte zu halten. Du weißt ja, wie [6] sehr unsere Rabbinen die Theilnahme an Gastmälern mißbilligen, welche nicht eine religiöse Weihe haben; wie die Frommen als [7] Pinhas der Sohn Jahirs, sich nie zu Gaste bitten ließen, und Letzterer selbst die dringende Einladung des heiligen Rabbi unerbittlich ausschlug. Von dem mäßigen Genusse des Weines gilt dasselbe wie von dem Genusse der Speise; hingegen sich bei Weingelagen zu berauschen, gereicht zu größerer Schande, als wenn sich Menschen nackend und mit aufgedeckter Blöße versammeln und bei hellem Tage ohne gegenseitige Scheu ihre Nothdurft verrichten. Denn

---

Plato den Stoff אשה, נקבה nennt, wo also der gute angemessene Stoff אשת חיל heißt.

[6]) Tractat Pesachim 49, a.

תניא רבי שמעון אומר כל סעודה שאינו של מצוה אין תלמיד חכם רשאי ליהנות ממנה:

[7]) Tractat Chulin 7, b.

וביאור זה כי היציאה עניין הכרחי אין לאדם תחבולה לדחותו והשכרות הוא ממעשה האיש הרע בבחירתו, וגנות גלות הערוה מפורסם לא מושכל והפסד השכל והגוף מיוחס לשכל, ולזה צריך למי שרוצה להיות אדם שירחיק זה ולא ידבר בו, ואמנם המשגל איני צריך לאמר בו יותר ממה שאמרתי בפי' אבות ממה שבא כתוב בתורתינו תחכמה הטהורה ממאוס בו ואסור זכרו או לדבר בו כלל ולא לשום סבה, וכבר ידעת אמרם שאלישע הנביא ע"ה אמנם נקרא קדוש מפני שלא היה חושב בו עד שלא היה רואה קרי, וכבר ידעת אמרם על יעקב ע"ה שלא יצא ממנו שכבת זרע קודם ראובן אלו כלם עניינים מקובלים באומה ללמדם מדות אנושיות, כבר ידעת אמרם הרהורי עבירה קשין מעבירה, ולי בפירושו פירוש נפלא מאד, והוא שהאדם כשימרה אמנם ימרה מצד המקרים הנמשכים אחר החמר שלו כמו שבארתי שהאדם לא יעשה מרי רק בבהמיותו אבל המחשבה היא מסגולת האדם הנמשכת אחר צורתו, וכשיחשוב במרי ובעבירה ימרה בנכבד שבשני חלקיו, ואין חטא מי שעבר והעביר עבד סכל כחטא

מי

Achter Abschnitt.

8) Tractat Berachoth 10, b.

9) מדרש רבה über Gen. 49, 3.

10) Tractat Joma, fol. 29, a. Dem buchstäblichen Sinne und dem ganzen Zusammenhange nach, scheint Maimonides sagen zu wollen, daß das Denken an die Sünde, ohne daß man diese wirklich begehe, schändlicher sei, als die Ausübung der sündlichen Handlung. Aber wie kann der Talmud dieß meinen? Ist nicht mit jeder Sünde, welche diesen Namen verdient, zugleich ein Denken verbunden? muß nicht immer eine Gesinnung der That vorausgehen? Wie kann also das Denken an die Sünde den Menschen mehr entwürdigen, als die sündhafte Handlung? wie kann der Theil größer sein als das Ganze? Akeda, welcher unsere Stelle anführt (שער כא), hat, ohne diese Frage aufzuwerfen, den Sinn des Talmuds und des Maimonides anders aufgefaßt. Jede Sünde nämlich hat zwei Bestandtheile: die Gesinnung (הירהורים) und die Handlung. Der Talmud meint nun, bei einer jeden Sünde trage der Bestandtheil der Gesinnung zu dem Grade der Zurechnung und der Strafwürdigkeit mehr bei, als der Bestandtheil der Handlung, und zwar aus dem Grunde, den Maimonides angibt. Allein davon abgesehen, daß die ausdrücklichen Worte des Maimonides eine solche Auffassung nicht zulassen, ist auch Akeda's Erklärung des Talmuds ganz unangemessen. Es läßt sich unmöglich in Rücksicht auf die Zurechnung eine Vergleichung anstellen

Denn Letzteres ist ein Bedürfniß, das der Mensch nicht zu unterdrücken vermag; die Trinksucht aber entsteht aus freiem, bösen Willen der Menschen. Die Schande der Entblößung ist nur eine herkömmliche, keine in der Vernunft begründete; die Vergeudung der Geistes- und Körperkraft aber, ist eine Versündigung gegen das Vernunftgesetz. Darum muß Jeder, der Mensch sein will, solches meiden, und nicht einmal darüber sprechen. Was den Beischlaf betrifft, brauche ich hier nichts mehr zu den Bemerkungen in meinem Commentar zu Aboth hinzuzufügen, wie nämlich die heilige Schrift uns gebietet, ihn zu fliehen, nicht an ihn zu denken, und bei keiner Gelegenheit seiner erwähnen. Auch sagen, wie Du weißt, die Rabbinen, der Prophet [8]) Elise g. A. sei deßwegen ein Heiliger genannt worden, weil ihm nie in Folge unkeuscher Gedanken Samen entging. Auch weißt Du, daß sie [9]) von Jakob g. A. sagen, er habe vor Erzeugung des Ruben keinen Samenfluß gehabt. Solche Sagen werden bei der Nation aufbewahrt, um diese für die Tugend reiner Sitten zu gewinnen. Ueber die bekannte Lehre der Rabbinen [10]) „Die Gedanken an die Sünde sind schändlicher, als die Sünde selbst", habe ich folgende, sehr treffende Erklärung: Wenn nämlich der Mensch eine Sünde begeht, so entsteht dieselbe nur in Folge der sinnlichen Antriebe seines Stoffes, oder seines thierischen Bestandtheils; wenn er aber an die Sünde denkt, so entwürdigt er, insofern die Fähigkeit des Denkens eine Eigenthümlichkeit der menschlichen Wesenheit ist, diese Wesenheit, also den edelsten Theil seines Ich's. Wer einen verächtlichen Thoren seiner Freiheit beraubt, ist nicht so strafbar, als

---

Achter Abschnitt.

anstellen zwischen der Gesinnung und der Handlung einer und derselben begangenen Sünde. Denn hier ist die Gesinnung das eigentliche Wesen der Sünde, der wahre Grund der Zurechnung, nicht die That, welche bloß anzeigt, daß der sündliche Entschluß zur völligen Reife gediehen ist. Wir dürfen also von dem buchstäblichen Sinne des Maimonides nicht abweichen, und die erwähnte Frage fällt von selbst weg, wenn wir das Wort עבירה im Talmud nicht allgemein, sondern speciell nehmen. Es ist im Talmud die Rede von der Sünde der Wollust, und er behauptet, das absichtliche sich Hingeben an die wollüstigen Spiele der Einbildungskraft sei strafwürdiger, als die eigentliche Sünde der Unkeuschheit. Denn das absichtliche Nähren unreiner Vorstellungen ist selbst schon eine Sünde der Wollust, und zwar die größte, weil, wie Maimonides sagt, der Mensch bloß mit dem freien Geiste sündigt, während bei dem verbotenen Beischlaf auch der Körper an der Sünde Theil nimmt. Eine andere höchst geistreiche Erklärung dieser talmudischen Stelle findet sich in Ikarim des R. J. Albo 4. §. 28. Dagegen hat sie Raschi medicinisch genommen:

תאות נשים קשים להכחיש את בשרן יותר מגופו של מעשה.

und scheint den wahren Sinn getroffen zu haben. Die Erklärung des Marschaa endlich hat offenbar den geringsten Werth.

מי שהעביד בן חורין חשוב, כי זאת הצורה האנושית וכל סגולותיה וכל כחותיה אין צריך להשתמש בהן אלא במה שהן ראויין לו להתדבק בעליונים לא לרדת להשיג השפל, וכבר ידעת גודל האסור שבא אצלינו בנבלות הפה וזה ג"כ מחוייב שזה הדבור בלשון הוא מסגולת בני אדם וטובה גמלה השם לאדם להבדילו בה משאר בעלי חיים כמו שאמר מי שם פה לאדם, ואמר הנביא ה' אלהים נתן לי לשון למודים, ואין צריך שנשתמש בטובה ההיא אשר נתנה לנו לשלמות ללמוד וללמד בגדולה שבחסרונות ובחרפה השלמה עד שנאמר מה שיאמרוהו הגוים הסכלים הזונים בשיריהם ודבריהם הנאותים להם לא למי שנ' להם, ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, וכל מי שישתמש במחשבתו או בדבורו בדבר מעניני החוש ההוא אשר הוא חרפה לנו עד שיחשוב במשתה או במשגל ביותר מן הצריך לו או יאמר בו שירים כבר לקח הטובה אשר גמלו השם אותה והשתמש בה ונעזר בה במרי הגומל אותו ועבור על מצוותיו ויהיה כמי שנאמר בהם, וכסף הרבתי לה וזהב עשו לבעל, ולי ג"כ טענה וסברה בקריאת לשונינו זה לשון הקודש ולא תחשוב שהוא הפלגה ממנו או טעות אבל הוא אמת, מפני שזה הלשון הקודש לא הונח בו שם כלל לכלי המשגל לא מן האנשים ולא מן הנשים ולא לגוף המעשה המביא להולדה ולא לזרע ולא ליציאה, אלו הדברים כלם לא הונח להם שם ראשון כלל בלשון העברי אלא ידברו בהם בשמות מושאלים וברמיזות, והיה הכונה בזה שאלו הדברים אין ראוי לזכרם שיושם להם שמות אבל הם עניינים שצריך לשתוק מהם וכשיביא הצורך לזכרם יעשה לו תחבולה בכנויים ממלות אחרות כאשר נסתר מעשותם בעת הצורך בכל יכולתנו, אמנם הכלי מן האיש קראוהו גיד, והוא שם על צד הדמיון מאמרם וגיד ברזל ערפך, וקראוהו ג"כ שפכה מצד פעולתו, והכלי מן הנקבה קבתה וקיבה

---

[11]) Vergl. Tractat Kethuboth 8, b. und Schabb 33, a.

[12]) Vergl. im Buche מנורת המאור die Einleitung von נר שני.

als wer einen würdigen angesehenen Mann zum Sclaven macht. Die Kräfte und Fähigkeiten der menschlichen Wesenheit müssen einem des Menschen würdigen Zwecke dienen; er muß sie anwenden, um nach dem Höhern zu ringen, aber nicht in das Niedere herabzusinken. [11]) Auch weißt Du, wie strenge bei uns unanständige Redensarten verboten sind; und dies ist nicht ohne Grund. [12]) Die Sprachfähigkeit ist nämlich einer der Vorzüge des Menschen, ein Geschenk der Gottheit, um ihn von den übrigen Geschöpfen auszuzeichnen, wie es (Ex. 4, 11) heißt: „Wer hat dem Menschen einen Mund gemacht", und der Prophet (Jes. 50, 4) sagt: „Der Ewige hat mir eine beredte Zunge gegeben." Es ist daher ungeziemend, wenn wir von dieser köstlichen Gabe, welche um uns selbst und Anderen Vollkommenheiten zu erringen uns ertheilt wurde, einen so unwürdigen und schändlichen Gebrauch machen, daß wir, gleich den rohen und ungebildeten Heiden, unsern Mund durch zotige Reden und unzüchtige Gesänge entweihen, welche diesen wohl angemessen sind, aber nicht uns, von denen es (Exod. 19, 6) heißt: „Ihr aber sollt mir ein Reich von Priestern sein und eine heilige Nation." Wer sich durch Gedanken und Worte die Gegenstände jenes Sinnes, der uns zur Schande gereicht, lebhaft vorstellt; wer über die Gebühr an Mahlzeiten, an den Beischlaf denkt, oder gar wollüstige Gesänge anstimmt, der mißbraucht die göttliche Wohlthat zum Undank gegen seinen Wohlthäter und zur Uebertretung seiner Gebote, und gehört zu jenen, von welchen der Prophet (Hos. 2, 10) sagt: „Das Silber und Gold, womit ich sie überhäufte, opferten sie dem Baal." Diese Bemerkungen führen mich auch auf einen einleuchtenden Grund, warum unsere Sprache (die Hebräische) eine heilige Sprache genannt wird, welchen du für keinen paradoxen, irrigen, sondern einen ganz der Wahrheit angemessenen Grund betrachten kannst. In dieser heiligen Sprache ist nämlich kein Wort ausgeprägt, zur Bezeichnung des männlichen und weiblichen Geschlechtsgliedes, der Beiwohnung, des Samens, und der Ergießung desselben. Für alle diese Dinge findet sich kein ursprüngliches Wort in der hebräischen Sprache, und den Mangel derselben müssen tropische Wörter und Anspielungen ersetzen. Der Grund davon ist, daß diese Gegenstände, die man lieber verschweigen sollte, zu unwürdig sind, um mit Namen bezeichnet zu werden; daß man, wenn es nothwendig ist derselben Erwähnung zu thun, von andern Wörtern entlehnte Bedeutungen auf sie übertragen soll, gleich wie wir die Handlungen, welche durch sie bezeichnet werden, im Verborgenen verrichten; so heißt das männliche Glied [13]) Gid (Barre) wegen seiner Aehnlichkeit mit dieser. So lesen wir (Jes. 48, 4) Wegid: „Und eine Barre von Eisen ist dein Nacken. Auch heißt dasselbe nach seiner Verrichtung (Schofchah) Ausgießer. Das weibliche Schamglied heißt (Kubathah)

Achter Abschnitt.

[13]) גיר. Nicht in den heiligen Büchern (תנ"ך), sondern in den Schriften der Rabbinen wird das männliche Glied Gid genannt.

וקיבה שם האסטומכא, אבל הרחם הוא שם האבר מבני מעים שיעשה בו העובר, והיציאה נקראת כן מגורת יצא, ושם השרון מימי רגלים, ושם הזרע שכבת זרע, וגוף הפעולה המביאה להוליד אין לה שם כלל מכנים אותו יבעל או ישכב או יקח או יגלה ערוה לא זולת זה, ולא יטעך ישגלנה שתחשבהו שם לפעולה אינו כן כי שגל הוא שם הנערה המוכנת למשגל, נצבה שגל לימינך בכתם אופיר, ואמרו ישגלנה לפי הכתוב עניינו יקחנה לנערה לזה העניין, והנה יצאנו בכלל הפרק מכונת המאמר אל דברי מדות ועניני דהות ג״כ אלא שהן אע״פ שאינן כולן מכונת המאמר סדר הדברים הביא אליהן:

פרק תשיעי

החמר מחיצה גדולה ומסך מונע השגת השכל הנפרד כפי מה שהוא עליו, ואפילו היה החמר זך ונכבד ר״ל חמר הגלגלים כל שכן זה החמר החשוך העכור אשר הוא החומר שלנו, ומפני זה כל אשר ישתדל דעתנו להשיג השם הנכבד או אחת מן הדעות ימצא מחיצה ומסך מבדיל בינו לבינה, ואל זה היה הרמז בכל ספרי הנביאים שיש עלינו מסך מבדיל בינינו ובין השם והוא נסתר ממנו בענן או בחשך או בערפל או בעב וכיוצא כאלו הדמיונות להיותינו מקצרים מהשיגו מפני החומר, וזאת היא הכונה באמרו, ענן וערפל סביביו, להעיר על היות המונע עכירות עצמינו לא שהוא יתעלה גוף שיקיף בו עב או ענן או חשך או ערפל וימנע מראותו כפי מה שיראה מפשוטי מלות המשל, וכבר נכפל זה המשל, עוד אמ׳ ישת חשך סתרו וכן הגלותו יתעלה בעב הענן חשך ענן וערפל היה גם כן ללמוד ממנו זה העניין כי כל דבר שיושג במראה הנבואה אמנם הוא משל

לעניין

Neunter Abschnitt.

[1]) Mit diesem Kapitel ist zu vergleichen die interessante Abhandlung in, שמונה פרקים להרמב״ם פרק ז׳. cf. System der christlichen Dogmatik von Augusti §. 160.

(Kubathah) von Kebah, welches Bauch bedeutet. Rechem wird genannt das Glied der Eingeweide, in welchem das Embryo erzeugt wird. Das Wort Jeziah, Samenergießung, ist abgeleitet von dem Zeitwort Jazah, herausgehen. Der Urin heißt Wasser der Füße. Der Geschlechtssamen heißt (Schichbath Serah). Die Handlung selbst, welche die Erzeugung bewirkt, hat keinen eigentlichen Ausdruck, wird aber bloß durch folgende Wörter umschrieben: Jibal, Jischkab, Jikach, Jigaleh, Erwa. Das Wort Jischgalenah darfst du nicht irrigerweise für ein, jene Handlung ausdrückendes Wort halten. Nämlich Schegel bedeutet ein mannbares Mädchen, wie in „Zu deiner Rechten stehet die Jungfrau in Ophirs Goldgeschmeide" (Ps. 45, 10). Dann heißt Jischgalenah in der Schrift nichts anders, als ein Weib sich zum Beischlaf bestimmen. Wir sind in diesem Abschnitte von dem Zwecke des Werkes abgekommen, und haben uns über sittliche und religiöse Gegenstände verbreitet, auf welche uns, obwohl sie nicht alle hierher gehören, der Zusammenhang führte.

Neunter Abschnitt.

[1]) Der Stoff ist eine große Scheidewand und eine Decke, welcher (dem Menschen) verhüllet, die einem unverbundenen Geiste eigenthümliche Erkenntniß. Dieß gilt selbst von dem reinen und vorzüglichem Stoffe der Sphären [2]), geschweige von dem unserigen aus Staub und Asche. So oft sich daher unsere Vernunft bemühet, Kenntniß von Gott und den höheren Wahrheiten zu erfassen, findet sie ein mächtiges, unzubeseitigendes Hinderniß ihrer Bestrebungen. Diese Bemerkung findet sich in allen Büchern der Propheten: wir seien nämlich durch eine Scheidewand von Gott getrennt; er sei uns verhüllt durch Gewölk, Finsterniß und dichten Nebel; und ähnliche Gleichnisse, welche hindeuten auf unsere, aus dem Stoff hervorgehende Unfähigkeit, Gott zu erkennen. In diesem Sinne heißt es (Ps. 97, 2): „Um ihn her ist Wolken und Dunkel." Daß wir wegen unserer eigenen Finsterniß die Gottheit nicht erkennen, wird hiermit gesagt, keineswegs aber darf man dies Gleichniß im buchstäblichen Sinne nehmen, nach welchem Gott ein körperliches Wesen sei, das in Wolken, Finsterniß und dichten Nebel gehüllt, nicht geschaut werden könne. Auch hat sich der Psalmist desselben Gleichnisses schon früher bedient (ibid. 18, 12): „Er macht sich Dunkelheit zur Hülle." Darüber eben sollte uns Belehrung geben das Offenbaren des Erhabenen in dicker Wolke, Finsterniß und dichtem Nebel. Denn Allem, was in einer prophetischen Erscheinung wahrgenommen wird, liegt eine Anspielung
auf

Neunter Abschnitt.

[2]) Maimonides nimmt mit Aristoteles an, daß die Materie der Sphären, die von höheren Intelligenzen belebt werden, aus einem besondern, von den Elementen der irdischen Körperwelt verschiedenem Elemente bestehe.

לעניין אחד, והמראה ההוא העצום ואע"פ שהיה גדול מכל מראה נבואה ויוצא מכל היקש לא היה ללא ענין ר"ל הגלותו יתעל"ה בעב הענן. אבל היה להעיר שהשגת אמתתו נמנעת לנו מפני החמר החשוך המקיף בנו ולא בו יתעלה מפני שהוא יתעל"ה אינו גוף, וידוע ג"כ ומפורסם באומה שיום מעמד הר סיני היה יום עב ויום ענן. ומטר מועט אמר, ה' בצאתך משעיר בצעדך משדה אדום ארץ רעשה גם שמים נטפו, ותהיה ג"כ היא הכוונה באמרו חשך ענן וערפל, לא שהוא יתעלה יקיף בו חשך כי אין חשך אתו, אלא האור הגדול החזק המתמיד אשר מתשפע השופע מאתו מאיר כל מחשך כמו שנאמר במשלי הנבואה, והארץ האירה מכבודו:

פרק עשירי

אלו המדברים כמו שהודעתיך לא ידמו העדר אלא ההעדר הגמור, אמנם העדרי הקניינים כולם לא יחשבו בהם

העדרים

Zehnter Abschnitt.

[1]) Medabbrim (arabisch מתכלמון), war bei den Arabern der allgemeine Name derjenigen philosophirenden Theologen, welche sich bestrebten, die Lehren der muhamedanischen Dogmatik mit den Principien der Philosophie in Einklang zu bringen, und sie erhielten diesen Namen (die Redenden), welcher an die griechischen Philosophen aus der megarischen Schule erinnert, wegen der Aehnlichkeit ihrer dialektischen Art zu philosophiren mit dieser Schule. Die Wissenschaft, in welcher der Inbegriff ihrer philosophisch-theologischen Untersuchungen und deren Resultate systematisch dargestellt wurden, hieß חכמת הדברים (arabisch עלם אלכלאם). Diese Medabbrim, welche in verschiedene Parteien zerfielen, von denen die Motasiliten, und die später entstandenen Ascharíten (vergl. unten Kap. 17) die bekanntesten sind, schöpften (Cf. Buch 1, 71) ursprünglich ihre Lehren und Ansichten aus den Schriften der griechischen christlichen Philosophen, welche die, den Dogmen des Christenthums widerstreitenden Principien der peripathetischen Philosophie bestritten, und entgegengesetzte, die christlichen Dogmen begründende Systeme aufstellten. Maimonides bemerkt a. a. O., daß sowohl die Medabbrim, als ihre Vorgänger, die genannten griechischen christlichen Philosophen, bei der Entwickelung ihrer Philosopheme, weniger auf die Objekte ihrer Spekulation, wie sie in

auf eine gewisse Idee zu Grunde. Daher ist selbst bei dieser wundervollen Offenbarung, dieser unvergleichlich bedeutendsten und wichtigsten aller prophetischen Erscheinungen, nicht ohne Grund die Gottheit in einer dicken Wolke erschienen; dies sollte uns vielmehr erinnern, daß uns eine Erkenntniß seiner Wesenheit nicht vergönnt sei, wegen des irdischen dunkeln Stoffes, der uns, keineswegs aber ihn umhüllt, da er kein körperliches Wesen ist. Ueberdies ist es allgemein bekannt bei unserer Nation, daß der Tag, an welchem unsere Vorfahren am Sinai standen, trübe, wolkig und etwas regnerisch war, wie es (Richter 5, 4) heißt: „Ewiger! als einst von Seir du auszogest, als einher du schrittest vom Gefilde Edoms, wie erbebte da die Erde! Auch die Himmel troffen.“ Das ist auch der Sinn des Verses (Deut. 4, 11): „Der Berg aber brannte ꝛc. aus Finsterniß, Wolken und dichtem Nebel“, nicht, daß Finsterniß Gott umgebe; denn bei ihm ist keine Finsterniß; er ist vielmehr das große, allhelle und ewige Licht, dessen Strahlen jede Dunkelheit erleuchten, wie es in jenem prophetischen Gleichnisse (Ezech. 43, 2) heißt: „Die Erde erleuchtete er durch seine Herrlichkeit.“

Zehnter Abschnitt.

[1]) Die Medabbrim stellen sich, wie ich Dir bemerkt habe, unter dem Begriff des Nichtseienden nur das absolute Nichts vor, und betrachten die Abwesenheit aller Zustände keineswegs als ein Nicht-

---

Zehnter Abschnitt.

in der Wirklichkeit sich vorfinden, als auf das Interesse ihrer religiösen Dogmen Rücksicht nahmen, und somit statt eines Systems objektiver Erkenntnisse eine Reihe erkenntnißleerer subjektiver Behauptungen zu Tage förderten. Wegen dieses gemeinschaftlichen Charakters, der die Spekulationen der Medabbrim und jener griechischen Philosophen bezeichnet, so wie wegen des tadelnden Nebensinnes, der in dem Worte מדברים (Schwätzer) und חכמת הדברים (Schwatzkunst) liegt (vergl. Burdorf's Anmerkungen zum Buche Cosri, p. 360), überträgt Maimonides den Namen Medabbrim auch auf die griechischen Philosophen, und nennt auch ihre Philosophie חכמת הדברים . Hierdurch erklärt sich der Ausdruck והולידו חכמת הדברים הזאת den er a. a. O. bei der Erwähnung der griechischen Philosophen gebraucht. Zu bemerken ist noch, daß die Meinungen der Medabbrim, namentlich der Motasiliten, auch unter den Theologen der persischen Israeliten Eingang fanden. S. a. a. O.

Ueber die Medabbrim vergl. Art. מדברים des Rabbi Samuel Aben Tybbon Verzeichniß der in More vorkommenden schwierigen Wörter. Er gibt zwar den erwähnten Charakter ihrer Philosophie an, scheint aber den Sinn von חכמת הדברים nicht richtig aufzufassen. Richtiger verstand ihn R. Jehuda Muscatus,

העדרים, ויחשבו שכל העדר וקניין דינם דין שני ההפכים, והעורון והראות, והמות והחיים, הם אצלם כמו החום והקור, ולזה יאמרו סתם שההעדר לא יצטרך לפועל ואמנם הפעולה היא צריכה פועל בהכרח, וזה אמת מצד אחד, ועם היותם אומרים שההעדר לא יצטרך לפועל, יאמרו לפי שרשם שהשם יסמא ויחריש ויניח המתנועע, כי אלו ההעדרים אצלם עניינים נמצאים: וצריך שנודיעך דעתינו אנחנו בו כפי מה שיגזרהו העיון הפילוסופי, והוא שארסטו יודע שמסיר המונע הוא המניע בצד אחד, כמי שהסיר עמוד שתחת הקורה ונפלה בכבדותה הטבעי, שאנחנו נאמר כי מסיר העמוד ההוא הוא הניע הקורה, כאשר נזכר בספר השמע הטבעי, וכזה הצד נאמר ג"כ למי שהסיר עניין אחד שהוא עשה ההעדר ואע"פ שההעדר אינו דבר נמצא, כי כמו שנאמר במי שכבה נר בלילה שהוא חדש החשך כך נאמר במי שהפסיד הראות שעשה העורון, ואע"פ שהחשך והעורון העדרים ואינם צריכים לפועל, ולפי זה הפירוש יתבאר מאמר ישעיה, יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא רע, מפני שהחשך והרע העדרים, והסתכל איך לא אמר עשה חושך ולא עושה רע מפני שאינם דברים נמצאים שתחלה בהם עשייה, ואמנם אמר על שניהם בורא שהוא מלה שיש לה התלות בהעדר בלשון העברי, כמו שאמר בראשית ברא אלהים וגו' שהוא מהעדר, ודרך יחס ההעדר לפעולת הפועל הוא על זה הצד אשר זכרנו ועל זה הצד ג"כ הבן אמרו,

מי

Zehnter Abschnitt.

der in seinem Commentar zum Cosri 5, 14. die Worte des Aben Tybbon anführt und ihnen widerspricht. Vergl. auch Pocock spec. hist. Arab. ed. de Sacy S. 200. Zwölf der vornehmsten Principien der Medabbrim, vermittelst deren sie das Daseyn, die Einheit, die Unkörperlichkeit und die Erschaffung der Welt beweisen, hat Maimonides Buch 1, Kap. 73 dargestellt.

[2]) Vergl. 1 Buch Kap. 73 (das siebente Princip), wo Maimonides diese Ansicht der Medabbrim ausführlicher entwickelt, und sich darüber

Nichtseyendes; vielmehr halten sie das Seyn und das Nichtseyn [2]) eines Zustandes für bloße Gegensätze, so daß nach ihnen, Blindheit und Sehvermögen, Tod und Leben sich eben so gegenseitig verhalten, wie Hitze und Kälte [3]). Daher sagen sie allgemein, daß das Nichtseyende keines Schöpfers bedürfe, für jede Wirkung aber ein solcher nothwendig sei. Dieses ist nur von einer Seite wahr; denn ungeachtet ihrer Behauptung, das Nichtseyende bedürfe keines Schöpfers, müssen sie dennoch, ihrem Grundsatze gemäß, annehmen, daß Blindheit, Taubheit, Aufhören der Bewegung, welche nach ihnen Wirklichkeiten sind, ein Akt der Gottheit sei. Dies veranlasset mich, Dir die Resultate meines eignen philosophischen Nachdenkens darüber mitzutheilen. Bekanntlich ist gewissermaßen Derjenige, der das Hinderniß wegräumt, als die Ursache der Bewegung anzusehen. Von Demjenigen, der eine Säule, auf welcher ein Balken ruht, hinwegräumt, so daß dieser in Folge seiner natürlichen Schwere auf die Erde fällt, sagen wir, daß er den Sturz des Balkens verursacht habe, was auch schon [4]) in der Physik (des Aristoteles) erwähnt wird. In dieser Beziehung läßt sich auch von dem, der einen wirklichen Zustand vernichtet, der Ausdruck gebrauchen, daß er den Mangel dieses Zustandes hervorbringe, obwohl diesem Mangel keine Wirklichkeit zukommt. Daher erlaubt auch der Sprachgebrauch zu sagen, daß wenn Jemand ein Licht des Nachts auslöscht, oder die Sehkraft eines Menschen zerstört, er habe Finsterniß oder die Blindheit dieses Menschen verursacht, wiewohl beide, Finsterniß und Blindheit, als Mängel eines Zustandes keines Schöpfers bedürfen. Diese Bemerkung gibt uns Aufschluß über eine Stelle des Jesaias (Jes. 45, 7): „Ich bilde das Licht und schaffe Finsterniß, mache den Frieden und schaffe das Uebel." Also auf Finsterniß und Uebel, wiewohl Mängel eines Zustandes, wendet er das Wort „schaffen" an, sagt jedoch nicht, wie Du siehst, „ich mache Finsterniß, mache Uebel", weil bei dem Nichtseienden der Ausdruck „machen" unstatthaft ist, sondern er bedient sich des Wortes „schaffen", das in der hebräischen Sprache auch in Beziehung auf ein Nichtseyendes anwendbar ist, wie es heißt: „Im Anfang schuf Gott" (Gen. 1, 1), wo auch das Nichtseyende mit begriffen ist. Auf die erwähnte Weise also, kann von der Wirksamkeit eines Schöpfers bei einem Nichtseyenden die Rede seyn. Ebenso hast Du auch den Vers zu verstehen (Exod. 4, 11): „Wer

Zehnter Abschnitt.

über lustig macht. Die daselbst (in גבעת המורה) enthaltene Auslegung und Vertheidigung dieser Meinung ist eben so unrichtig, als sie verworren dargestellt ist.

[3]) Wir betrachten gegenwärtig die Wärme als etwas Positives und die Kälte als etwas Negatives, d. h. als einen bloßen Mangel der Wärme. Zur Zeit des Maimonides hielt man auch die Kälte für etwas Positives, was vor noch nicht langer Zeit von manchen Physikern behauptet worden ist. Vergl. Miloth Higaion א״.

[4]) שמע הטבעי Auscultationes physicae (ακροασεις φυσεως.)

מי שם פה לאדם או מי ישום אלם או חרש או פקח וגו׳, ואפשר לפרש בו פירוש אחר והוא שיאמר מי הוא אשר ברא האדם מדבר או יבראהו נעדר הדבור, עניינו המציא החמר שאינו מקבל לקנין ההוא אי זה קנין שיהיה, כי אשר ימציא חמר אחד בלתי מקבל לקניין מן הקניינים יאמר עליו שהוא עשה ההעדר ההוא, כמו שיאמר במי שיכול להציל איש מהמות ועמד מהצילו יאמר עליו שהוא הרגו, הנה התבאר לך שעל כל אחד מהדעות לא תתלה פעולת פועל בהעדר כלל: אמנם יאמר שעשה ההעדר במקר׳ כמו שביארנו אבל הדבר שיעשהו הפועל בעצם, הוא דבר נמצא בהכרח אי זה פועל שיהיה ואמנם תתלה פעולתו בנמצא: ואחר זאת ההצעה עליך לזכור מה שכבר התבאר במופת, מהיות הרעות אמנם הם רעות בערך אל דבר אחר, וכל מה שהוא רע בחק נמצא מן הנמצאות הרע ההוא הוא העדר הדבר ההוא, או העדר עניין טוב מענייניו, ומפני זה אמרו גזרה מוחלטת שהרעות כלם העדרים, והמשל בו באדם שמותו רע והוא העדרו, וכן חליו או עניו או סכלותו הם רעות בחקו, וכלם העדרי קניינים, וכשתסתכל בכל פרטי זאת הגזרה הכללית, תמצאם שלא יחסר מהם אחד, אלא אצל מי שלא יבדיל בין ההעדר והקניין, ובין שני ההפכים, או מי שלא ידע טבעי העניינים כולם, כמי שלא ידע שהבריאות בכלל הוא שווי אחד והוא משער המצטרף, ושהעדר הערך ההוא הוא החלי בכלל, והמות הוא העדר הצורה בחק כל חי וכן כל מה שיפסד משאר הנמצאות הפסדו הוא העדר צורתו: ואחר אלו עושה רע בעצם כלל, ר״ל שיכוון כונה ראשונה לעשות רע זה לא יתכן, אבל פעולותיו כלן טוב גמור, שהוא אינו עושה רק מציאות וכל מציאות טוב, והרעות כלן העדרים לא תתלה בהם פעולה, רק בצד אשר בארנו בהמציאו חמר על הטבע הזה

אשר

„Wer machte dem Menschen einen Mund? oder wer machet stumm, oder taub, oder sehend, oder blind?“ Auch läßt er noch eine andere Erklärung zu, nach welcher der Sinn ist: „Wer erschuf den Menschen mit der Fähigkeit zu reden, und wer erschuf ihn ohne diese Fähigkeit“, d. h. wer bringt den Stoff hervor, welcher der Annahme gewisser Beschaffenheiten unfähig ist? Denn von Demjenigen, welcher einen der Annahme gewisser Beschaffenheiten unfähigen Stoff entstehen läßt, wird mit demselben Rechte gesagt, er habe diese mangelnde Beschaffenheit verursacht; als von Demjenigen, welcher Jemanden, den er vom Tode erreten kann, im Stiche läßt, gesagt wird, er habe diesen Menschen umgebracht. Du siehest nunmehr ein, daß [5]) nach einer jeden der Ansichten die Wirksamkeit eines Schöpfers auf ein Nichtseyendes keine Anwendung findet, und nur uneigentlich von der Hervorbringung eines Nichtseyenden die Rede seyn kann, wie wir erklärt haben. Was irgend ein Schöpfer hervorbringt, muß also nothwendig sich als ein Seyendes herausstellen, bei welchem allein der Begriff der Wirksamkeit statthaft ist. Nach dieser vorläufigen Bemerkung mögest du Dich erinnern, daß, wie ich schon durch Beweise begründet habe, die Uebel nur in Beziehung auf etwas Anders als Uebel zu betrachten sind, d. h. daß jedes Uebel, welches irgend einem Seyenden anhaftet, nur als ein Mangel, den das Seyende an irgend einem Andern, nämlich an dem ihm zukommenden Guten hat, betrachtet werden muß. Daher der Grundsatz: jedes Uebel ist etwas Nichtseyendes. So ist z. B. bei dem Menschen der Tod ein Uebel, nämlich dessen Nichtseyn; deßgleichen sind Krankheit, Armuth, Thorheit als Uebel und dabei als nichtvorhandenseyende Güter zu betrachten. Wenn Du alle einzelne Fälle dieses allgemeinen Urtheils prüfest, so findest Du, daß auch nicht ein einziger eine Ausnahme macht. Dies siehet freilich der nicht ein, welcher entweder zwischen Nichtseyn und Zustand, und zwischen zwei contrairen Zuständen nicht zu unterscheiden vermag, oder der von der Natur der Dinge keine Kenntnisse besitzt. Wer z. B. nicht weiß, daß die Gesundheit im Allgemeinen in der gleichmäßigen Zusammenwirkung der Körperkräfte, und die Krankheit im Allgemeinen in dem Mangel eines solchen Verhältnisses besteht; daß ferner der Tod der lebendigen Geschöpfe der Mangel ihrer Wesenheit ist, und daß überhaupt die Vernichtung irgend eines Dinges in nichts Anderm, als in dem Mangel seiner Wesenheit besteht. Aus diesen einleitenden Bemerkungen geht deutlich hervor, daß von Gott durchaus nicht gesagt werden kann, er bringe Uebel im eigentlichen Sinne hervor, d. h. es liege in seiner Absicht die Hervorbringung des Uebels; vielmehr sind alle seine Werke absolut gut, weil er nur das Seyende erschafft, und jedes Seyende als solches gut ist. Jedes Uebel aber ist ein Nichtseyendes, auf welches der Begriff des Schaffens nur in dem Sinne

Anwen-

[5]) Nämlich nach beiden Erklärungen des Verses: „Wer macht stumm?“

אשר הוא עליו, והוא הוותו מחובר בו ההעדר לעולם כמו שכבר נודע, ומפני זה הוא סבה לכל הפסד ולכל רע, ולזה כל מה שלא המציא לו השם זה החמר לא יפסד ולא תשיגהו רעה מן הרעות, תהיה אם כן אמתת פעולת השם כולו טוב, אחר שהוא מציאות, ולזה ספר הספר אשר האיר מחשכי העולם ואמר, וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, עד שמציאות זה החמר השפל לפי מה שהוא עליו, מחבור המחייב למות ולרעות, כולם כל זה ג"כ טוב, להתמדת ההויה והמשך המציאות בבא זה אחר סור זה, ולזה פירש ר' מאיר והנה טוב מאד טוב מות לעניין אשר העירונו עליו, וזכור מה שאמרתי לך בזה הפרק והבינהו, ויתבאר לך כל מה שאמרוהו הנביאים והחכמים שהטוב כלו מפעולת השם בעצם, ולשון בראשית רבה אין דבר רע יורד מלמעלה:

פרק אחד עשר

אלו הרעות הנופלות בין בני אדם מקצתם אל קצתם לפי הכוונות והתאוות והדעות והאמונות, כלן ג"כ נמשכות אחר ההעדר, מפני שהן כלן מחוייבות לסכלות ר"ל מהעדר החכמה, כמו שהסומא מפני שהוא חסר הראות נכשל תמיד מחבל בעצמו ועושה חבורות לזולתו גם כן, מפני שאין אצלו מי שיורהו הדרך, כן כתות בני אדם כל איש כפי סכלותו יעשה בעצמו ובזולתו רעות גדולות בחק אישי המין, ואלו היה שם חכמה אשר יחסה לצורה האנושית כיחס הכח הרואה אל העין היו נפסקין נזקיו כולם לעצמו ולזולתו, כי בידיעת האמת תסור השנאה והקטטה ויבטל הזק בני אדם קצתם לקצתם, כבר יעד אותו ואמר, וגר זאב עם כבש וגו' ופרה ודוב וגו' ושעשע יונק וגו', ואחר כן נתן סבתו ואמר כי הסבה בהסתלק השנאות והקטטות וההתגברות הוא ידיעת

בני

Zehnter Abschnitt.

[6]) Vergl. Buch 2, Kap. 27 und Aristoteles de anima II. cap. 4.

[7]) Siehe בראשית רבה פרשה und vergl. den Commentar מנחת שי von Heidenheim über Gen. 1, 31.

Anwendung findet, daß er (Gott) einen Stoff von solcher Beschaffenheit hervorbrachte, an welchem bekanntlich stets Mängel haften, und welcher deßhalb der Grund aller Vernichtung und alles Uebels ist. Diejenigen Dinge, denen nicht ein solcher Stoff zu Theil wurde, werden weder vernichtet, noch von einem Uebel getroffen. Demnach sind alle Werke Gottes durchaus gut, da er nur das Seyende erschafft, und deßwegen heißt es in jenem Buche, das die Dunkelheiten der Welt erleuchtete (Gen. 1, 31): „Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und siehe! es war sehr gut.“ Selbst das Daseyn dieses niedern Stoffes, mit welchem, gemäß seiner Natur, Tod und Uebel unzertrennlich verbunden sind, ist insofern ein Gut zu nennen [6]), als das fortdauernde Werden und das ununterbrochene Seyn bedingt ist, durch das Entstehen des Einen in dem Vergehen des Andern. Daher erklärt Rabbi Maier [7]) die Worte (ibid. 1, 31): „Und siehe! es war sehr gut“ das ist der Tod“, in dem Sinne nämlich, den wir oben angedeutet haben. Die Mittheilungen dieses Kapitels mögest du genau durchdenken und deinem Gedächtnisse einprägen; dann wird dir klar werden, was unsere Propheten und Weisen sagen: daß alle Werke Gottes an sich gut seien. Die Worte des Bereschith Rabba lauten: „Nichts Böses kommt von oben herab.“ —

Elfter Abschnitt.

Jene Uebel, welche die Menschen, in Folge ihrer collidirenden Wünsche und Bestrebungen, und der Verschiedenheit ihrer Ueberzeugungen und Religionsbekenntnisse einander bereiten, haben alle ihren Grund in einem Mangel; denn sie entspringen aus der Thorheit, dem Mangel der Weisheit. So wie der Blinde, weil er nichts sieht, unaufhörlich strauchelt, und nicht nur sich selbst, sondern auch Andere verwundet, wenn ihm der treue Wegweiser fehlt; so verursachen auch die Menschen, nach dem Verhältnisse ihrer Thorheit, sich selbst und Andern, mit denen sie in Berührung kommen, unermeßlichen Schaden. Besäßen sie aber Weisheit, welche sich zu der menschlichen Wesenheit verhält [1]), wie die Sehkraft zum Auge, so würden die Quellen aller dieser Uebel versiegen; denn durch die Kenntniß der Wahrheit hört die Feindschaft und der Streit auf, und mit ihnen die Uebel, welche sich die Menschen gegenseitig zufügen. Dieses bezeugt uns der Prophet, welcher zuerst sagt: „Da wohnt der Wolf bei dem Lamm ꝛc.“ „Kuh und Bährin weiden ꝛc.“ „Es spielt der Säugling an der Kluft der Otter“ (Jes. 11, 6. 7. 8); dann aber, dieses erklärend, für das Verschwinden des Hasses, der Zwietracht und der Gewaltthätigkeit, die Erkenntniß Gottes, welche die Men-

Elfter Abschnitt.

[1]) Dieß Gleichniß hat etwas Auffallendes. Denn die Sehekraft verhält sich zum Auge, wie das Wesen zum Stoffe, während Weisheit und Thorheit nur Zustände den menschlichen Wesenheit sind.

בני אדם בעת ההיא באמתת השם אמר, לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דיעה את ה' כמים לים מכסים ורעהו:

פרק שנים עשר

הרבה פעמים יעלה בלב ההמון שהרעות בעולם תהינה יותר מן הטובות, עד שבהרבה מחידות רוב האומות ובשיריהם יכללו זה הענין, ויאמרו כי מן הפלא שימצא בזמן דבר טוב אמנם רעותיו רבות ומתמידות, ואין זה הטעות אצל ההמון לבד רק עם מי שיחשוב שהוא חכם גם כן, ולאלר"אזי ספר מפורסם קראהו ספר אלהות כלל בו משגעיונותיו וסכלותיו הרבה, ומכללם עניין ברהו והוא שהרע במציאות יותר מן הטוב, שאתה כשתקיש בין מניחת האדם ועונגו בעת מנוחתו עם מה שיקרהו מן המכאובים והחבלים הקשים והמומים ובטול האברים והמהומות והדאגות והצורות, תמצא שבמציאות ר"ל מציאות האדם נקמה ממנו ורעה גדולה לו, והתחיל לאמת זה הדעת במנותו אלו הרעות אחת אחת, לחלוק על מה שיחשבו אנשי האמת מגמילות חסד ה' למציאותו וטובתו המבוארת והיותו יתעלה הטוב הגמור בלא ספק וכל מה שיבא מאתו טוב גמור, וסבת זה הטעות כלה היות זה הסכל וחבריו מן ההמון לא יבחנו המציאות רק באיש מבני אדם לא זולת זה, וידמה כל סכל כי המציאות כולו היה בעבורו, וכאלו אין שם מציאות זולתו לבד, וכשיבואהו הענין בחלוף מה שירצה יגזור שהמציאות כולו רע, ואלו בחן האדם המציאות וציירון וידע מיעוט חלקו ממנו הנבאר לו האמת, ונגלה

כי

Zwölftes Kapitel.

¹) **Alrasi**, ein arabischer Arzt, der im zehnten Jahrhundert blühte, nächst dem später auftretenden **Avicenna** den größten Ruf unter den arabischen Aerzten erlangte, und noch jetzt in hoher Verehrung bei den Türken steht. Neben der Medicin, seiner Hauptwissenschaft, beschäftigte er sich auch mit der Philosophie, commentirte mehrere Schriften des **Plato** und **Aristoteles**, und verfaßte eigene philosophische Werke, unter welchen das von Maimonides erwähnte

Menschen zu seiner Zeit besitzen werden. als Grund angibt, indem er sagt: „sie werden nicht schaden, nicht verletzen auf meinem ganzen heiligen Berge; denn voll ist das Land von Gotteserkenntniß, wie Wasser den Meeresgrund bedecken" (Jes. 11, 9).

Zwölfter Abschnitt.

Sehr häufig steht die Menge in dem Wahn, des Uebels sei mehr in der Welt als des Guten, so daß in vielen Sinnsprüchen und Gedichten der meisten Völker diese Idee niedergelegt ist und behauptet wird, es sei gleichsam ein Wunder, wenn sich in einem Zeitalter etwas Gutes ereigne; während seine Uebel viel und unaufhörlich sind. Dieser Irrthum herrscht aber nicht nur unter dem Pöbel, sondern es theilt ihn auch Mancher, der sich für weise hält. So stellt Alrasi [1]) in dem bekannten Werke, welches er „das Buch des Göttlichen" betitelt, unter andern irrigen und ungereimten Ansichten, auch die erdichtete Behauptung auf, daß des Uebels in der Welt mehr als des Guten sei; denn meint er, wenn wir die Gemüthsruhe des Menschen und den Lebensgenuß, dessen er sich während seiner Gemüthsruhe erfreuet, in Vergleichung bringen mit seinen Schmerzen, herben Qualen, Gebrechen, Verstümmelungen der Glieder, Schrecken, Sorgen und Leiden; so ergibt sich, daß das Leben dem Menschen zur Plage und großem Unheil gereicht. Hierauf sucht er, durch die Aufzählung jener Uebel im Einzelnen, seine Behauptung zu begründen, und widerstreitet sonach den Ueberzeugungen der Wahrheitsfreunde von der Allgüte Gottes und seinem Wohlwollen gegen seine Geschöpfe, und daß von Gott, der selbst die höchste Güte ist, nur Gutes hervorgehen könne. Die Quelle dieses ganzen Irrthums ist aber, daß dieser oberflächliche Denker und seine Genossen aus dem Pöbel, das ganze Universum nach dem Schicksal einzelner Menschen beurtheilen. Ein jeder dieser Thoren nämlich wähnt, das ganze Universum sei seinetwegen vorhanden, und betrachtet sich als die Achse, um welche sich alles drehet. Wenn daher das Schicksal etwas herbeiführt, was mit seinen Wünschen nicht im Einklang stehet, so schließt er, daß die ganze Welt voll des Uebels sei. Betrachteten jene Menschen die Natur, und erwögen sie, welch einen geringfügigen Theil derselben der Mensch bildet, so würden sie sich von der Wahrheit überzeugen und einsehen,

---

Zwölfter Abschnitt.

erwähnte theologische Werk den größten Ruf erlangt zu haben scheint. Maimonides zeigt jedoch, wie an unsrer Stelle, so auch in andern Schriften, geringe Achtung vor den philosophischen Leistungen des Alrasi, und warnt daher den berühmten Rabbi Samuel in einer Zuschrift an denselben vor dem Studium des alrasischen Werkes חכמה אלהית (wahrscheinlich identisch mit ספר אלהות), weil Alrasi wohl Arzt, aber kein Philosoph sei. Cf. Vorrede zu פרקי משה.

כי זה השגעון הארוך אשר ישתגעו בו בני אדם ברוב רעות העולם, אינם אומרים שהוא בחוק המלאכים, ולא בחוק הגלגלים והככבים, ולא בחוק היסודות ומה שהורכב מהן, מוצא או צמח, ולא בחוק מיני בעלי חיים גם כן, ואמנם תלך מחשבתם כולם לקצת אישי מין האדם, ויתמהו מזה אשר אכל מן המאכלים הרעים עד שהצטרע איך חלה בו זאת הרעה הגדולה ואיך נמצא זה הרע וכן יפלאו ממי שהרבה המשגל עד שיכהו עיניו, ויקשה בעיניהם כשנוגע זה בעורון ומה שדומה לזה, והבחינה האמיתית היא, שכל בני האדם הנמצאים כל שכן זולתו משאר מיני בעלי חיים, הוא דבר שאין לו שיעור כלל בערך אל המציאות כולו הנמשך, כמו שביאר ואמר, אדם להבל דמה, אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה, אף שוכני בתי חומר, הן גוים כמר מדלי וגו׳, וכל מה שבא בדברי ספרי הנביאים מזה הענין הנכבד, גדול ההועלת בידיעת האדם ערכו, ושלא יטעה ויחשוב שהמציאות היה בעבורו לבד: אבל המציאות לפי דעתנו הוא מפני רצון הבורא, אשר מין האדם הקטן שבו בערך אל המציאות העליון, ר״ל הגלגלים והככבים, אמנם בערך למלאכים איך יהיה ערך ע״ד האמת בינו ובינם, ואמנם האדם הוא נכבד מכל מה שבעולם זה התחתון, ר״ל מכל מה שהורכב מן היסודות, ועם זה ג״כ מציאותו הוא טוב גדול לו וחסד מה׳ במה שיחדו בו והשלימו, ורוב הרעות הנופלות באישיו הן מעצמם, ר״ל מאישי בני אדם החסרים, ומחסרונותנו נצעק ונבקש עזר, ומהרעות אשר נעשה אותן בעצמנו בבחירתנו נכאב וניחסהו לשם, חלילה לו ממנו, כמו שבאר בספרו ואמר שחת לו לא בניו מומם וגו׳, ובאר שלמה ואמר, אולת אדם תסלף דרכו, וביאור זה שכל רע שימצא האדם ישוב אל אחד משלשה מינין:

המין הא׳ מן הרע הוא מה שיקרה לאדם מצד טבע ההויה והפסד, ר״ל מאשר הוא בעל חמר, כי מפני זה יארע לקצת בני אדם מומים גדולים ובטול אברים בכלל היצירה, או מתחדשים משנויים שיארעו ביסודות מאויר הנפסד, או הברקים העצומים הנקרא בל״עז לנב״יש, או שקיעת מקומות:

וכבר

sehen, daß von der Menge der Weltübel, jenem Hirngespinnst, welches der Aberwitz des Menschen ausersonnen, weder die Engel noch die Planeten, noch die Sterne, noch die Elemente und das aus diesen zusammengesetzte Stein- und Pflanzenreich, ja selbst nicht die Gattungen der Thierwelt berührt werden können. Aber ihr Gedankenkreis erstreckt sich nicht weiter, als über einzelne Menschen. Sie staunen, daß Jemanden, der sich durch den Genuß ungesunder Speisen den Aussatz zugezogen, ein so großes Unheil trifft, und daß ein solches Uebel vorhanden ist; sie staunen, wenn Jemand sich durch unmäßigen Beischlaf die Sehkraft schwächt oder gar sich Blindheit zuzieht. Der wahre Gesichtspunkt der Sache aber ist, daß alle Menschen, welche existiren, und um so mehr die Gattungen der übrigen lebendigen Wesen, gar nicht in Anschlag kommen, und in gar keinem Verhältniß stehen zu dem ganzen Inbegriff der Schöpfung, wie die Schrift sagt (Ps. 144, 4): „Der Mensch ist einem Hauche gleich“: (Hiob 25, 6) „Was ist der Mensch, ein Wurm, der Erdensohn, ein Insekt“: (ibid. 4, 19) „Wie um so mehr die Thonbewohner“: (Jes. 40, 15) „Siehe Völker sind dem hangenden Tropfen am Eimer gleich.“ Diese und Stellen ähnlichen Sinnes in den Büchern der Propheten haben den großen Nutzen, daß der Mensch die Stufe, auf welcher er stehet, kennen lernt, damit er nicht fälschlich wähne, die Schöpfung sey blos seinetwegen vorhanden. Die Schöpfung nämlich ist nach unserer Meinung nur zum Behufe des Schöpfers da; in ihr behauptet der Mensch nur einen untergeordneten Rang im Verhältniß zu der höhern Welt, d. h. den Planeten und Sternen; im Verhältniß zu den Engeln aber, wie könnte er ein Maßstab der Vergleichung darbieten? Jedoch ist der Mensch das vorzüglichste aller Wesen dieser untern Welt, welche aus den Elementen zusammengesetzt sind. Hiermit ist sein Daseyn eine hohe Gnade und Wohlthat Gottes, der ihn so auszeichnete und beglückte. Die Uebel, an welchen Einzelne leiden, ziehen sich diese größtentheils durch ihre Mängel selbst zu. In unserer Beschränktheit aber klagen wir Gott an, als trage er die Schuld an dem Unheil, in welches wir uns freiwillig stürzen. Aber fern von ihm ist dieses, wie es heißt (5 Buch Moses, 32, 5): „Ist denn Verderben eigen ihm? Nein, seinen Kindern, ihr Schandfleck ist's.“ Aehnlich Salomon (Sprüche 19, 3): „Die Albernheit des Menschen verdrehet seinen Weg, und wider den Herrn murrt sein Herz. Es gewinnt aber dieser Gegenstand an Klarheit, wenn wir alle Uebel des Menschen auf drei Arten zurückführen. — Die Uebel der ersten Art entspringen dem Menschen aus der Natur des Werdens und Vergehens, insofern er nämlich aus einem Stoffe bestehet. Denn hierdurch leiden einzelne Menschen an großen Gebrechen und an gestörter Wirksamkeit der Organe, entweder schon von Geburt an, oder durch später entstandene Veränderungen, welche in den Elementen vorgehen, durch verpestete Luft, durch zerstörende Gewitter oder Erdbeben.

²) Wir

וכבר ביארנו שהחכמה האלהית חייבה שלא תהיה הויה כ"א בהפסד, ולולי זה ההפסד האישי לא תהיה הויה נמשכת ההויה המינית, הנה כבר התבאר גמילות החסד והנינת הטוב הגמורות ושפע הטובה, ומי שירצה שיהיה בעל בשר ועצמות ולא יקבל מעשה ולא ישיגהו דבר ממשיגי החמר אמנם ירצה לקבץ בין שני ההפכים והוא לא ישער בזה, וזה שהוא ירצה להיות מקבל מעשה לא מקבל מעשה, שאלו היה בלתי מקבל מעשה לא נתהוה והיה הנמצא ממנו איש לא אישי מין, ואמת המאמר שאמר גלי"נו במאמר השלישי מן הספר הנקרא תועלות האברים, לא תיחל נפשך בשקר שיהיה אפשר להיות מדם הנדות ושכבת הזרע בעל חיים שלא ימות ולא יכאב או תדיר התנועה או בהיר כשמש, וזה המאמר מגלי"נו הוא הערה על חלק מגזרה כללית, והגזרה היא שכל מה שאיפשר שיתהוה מאי זה חמר שיהיה, יתהוה על השלמות שאפשר לו להתהוות מן החמר ההוא המיני, וישיג אישי המין מן החסרון כפי החסרון חומר האיש ההוא, ותכלית מה שאפשר להתהוות מן הדם והזרע והשלם שיהיה מהם הוא מין האדם כפי מה שנודע מטבעו שהוא, חי, מדבר, מת, ואי אפשר לזה המין מבלתי רע שימצא לו, ואתה תמצא עם זה שהרעות אשר ימצאו בני האדם בזה המין מעט מאד ולא תהינה אלא לעתים רחוקים, שאתה תמצא מדינות שיש להם אלפים שני' לא נשקעו ולא נשרפו וכן יולדו אלפים מבני אדם בתכלית הבריאות

Zwölfter Abschnitt.

[2]) Vergl. oben Kap. 10. am Ende.

[3]) Galen, ein griechischer Arzt, geboren zu Pergamus in Klein-Asien im Jahre 131, unter der Regierung des Kaisers Hadrian. Er erhielt von der ersten Kindheit an, eine gelehrte Erziehung, ward frühzeitig in die Geheimnisse der stoischen Philosophie eingeweiht, mit welcher er im reiferen Alter das Studium des Plato, des Aristoteles und des Epicurs verband. Doch widmete er sich später vorzüglich der Medicin, studirte in Alexandrien, dem damaligen Mittelpunkte der gelehrten Welt, lebte seit seinem 34sten Jahre in Rom, wo er die Heilkunst übte und anatomische Vorlesungen hielt, bis der Neid seiner Kunstgenossen, die sich durch den strahlenden Glanz seines immer zunehmenden Ruhmes verdunkelt sahen, ihn zur Flucht nach Griechenland nöthigte. Später kehrte er nach Rom zurück, ward Leibarzt des jungen Cäsars Commodus, und starb in seinem Vaterlande unter der Regierung des Kaisers Severus. Seine glücklichen Kuren und seine zahlreichen Schriften, in welchen sich eine unermeßliche Ge-

lehr-

[2]) Wir haben schon erklärt, daß die göttliche Weisheit das Werden von dem Vergehen abhängig machte, und daß ohne den Untergang der Einzelnen die fortwährende Erhaltung der Gattung nicht möglich sei. Auch hierin offenbarte sich das Wohlwollen, die außerordentliche Güte und Gnade Gottes gegen seine Geschöpfe. Wer aber einen Körper aus Fleisch und Bein besitzen, und doch keine Veränderung erleiden, und sich den Zufällen des Stoffes nicht unterwerfen will, der verlangt unbedenklich zwei Gegensätze zu vereinigen; er will ein Wesen seyn, das Veränderung und zugleich keine Veränderung erleidet. Wenn er keine Veränderung annehmen könnte, so wäre er nicht entstanden, und das aus ihm Gewordene konnte wohl etwas, aber nicht das Einzel-Wesen einer Gattung sein. Treffend bemerkt daher [3]) Galen in dem dritten Theile seines Werkes über die [4]) Zweckmäßigkeit der Glieder: „Es täusche dich nicht die trügerische Hoffnung, daß aus Blut und Saamen ein unsterbliches, von Schmerz befreites Wesen entstehen könne, rastlos thätig und glänzend wie die Sonne.“ Diese Bemerkung Galens ist eine specielle Lehre, von welcher folgende die allgemeinere ist. Alles, was aus irgend einem Stoffe erzeugt wird, kann die möglichst höchste Vollkommenheit erlangen, welche der Stoff der Gattung zuläßt. Hingegen sind auch die Einzelwesen der Gattung den Mängeln unterworfen, welche an ihrem besondern Stoffe haften. So ist das Höchste und Vollkommenste, was aus Blut und Saamen erzeugt werden kann, die Gattung des Menschen, der bekanntlich ein lebendes vernünftiges und sterbliches Wesen ist; es ist aber unmöglich, daß diese Gattung nicht auch an Uebeln leide. Indessen zeigt es sich, daß die menschliche Uebel dieser Klasse die wenigsten und seltensten sind. Du findest Länder, welche in Jahrtausenden weder durch Ueberschwemmung noch durch Feuer litten. Tausende von Menschen erfreuen sich einer vollkommen guten Leibes-

---

Zwölfter Abschnitt.

lehrsamkeit in Verbindung mit den seltensten Talenten ausspricht, haben ihm schon bei seinen Lebzeiten einen weltberühmten Namen erwirkt, und kurz nach seinem Tode grenzte sein Ansehen fast an göttliche Verehrung. Die Strahlen seines Geistes erleuchteten die Dunkelheit der folgenden Zeiten; und wie Aristoteles in der Philosophie, so herrschte Galen bei den Arabern in der Medicin, wiewohl man seine Schriften nur aus übersetzten Uebersetzungen, aus verstümmelten Auszügen und Compendien kannte. Zur Zeit des Maimonides hatte die selbstständige Bearbeitung der Heilkunde unter den Arabern schon längst begonnen, nichts destoweniger waren die Schriften des Galen sehr geschätzt, und Maimonides widmete ihnen, wie aus vielen Stellen seiner Schriften und namentlich aus den in diesem Jahrhunderte im Druck erschienenen פרקי משה — enthaltend theils mediz. Aphorismen, theils Auszüge aus Galen — deutlich hervorgeht, ein sorgfältiges Studium. Vergl. unten Kap. 32.

[4]) De usu partium, lib. 3. cap. 10. ed. Basil. I. 402. *Καὶ σοφίαν καὶ δύναμιν* etc.

הבריאות, ולא יולד בעל מום רק על דרך פלא ועל צד זרות, ואם יתגבר המתגבר ולא יאמר על צד זרות הוא מעט מאד ואינו לא חלק מק' ולא חלק מאלף מן הנולדים בתכלית השלמות:

המין הב' מן הרעות הוא מה שארע לבני אדם מקצתם לקצתם בהתגבר קצתם על קצתם ואלו הרעות יותר מרעות המין הראשון, וסבותן רבות וידועות והן ג"כ ממנו אלא שאין לעשות בהן התחבולה, ועם זה איזה מדינה שתמצא בעולם כולו לא ימצא בין אנשי המדינה ההיא זה המין מן הרע מתפשט מאד כלל, אבל מציאותו ג"כ מעט. כאיש שיתנכל את איש להרגו או לגנוב ממונו בלילה, ואמנם יכלול זה המין מן הרע אנשים רבים במלחמות הגדולות, וזה ג"כ אינו ברוב מה שבישוב:

המין הג' מן הרעות הוא מה שימצא כל אחד מבני אדם מפעולתו בעצמו, וזהו הרוב, ואלו הרעות יותר מרעות המין השני הרבה, ומרעות זה המין יצעקו בני אדם כולם, וזהו אשר לא ימצא מי שלא יחטא על עצמו בו אלא מעט, וזהו שראוי לגנות בעל המאורע על מה שארע לו באמת, ויאמר לו כמה שאמר, מידכם היתה זאת לכם, ועל זה נאמר, משחית נפשו הוא יעשנה, ועל זה המין מן הרעות אמר שלמה, אולת אדם תסלף דרכו וגו', וכבר ביאר ג"כ בזה המין מן הרעות שהוא פעל האדם בעצמו והוא אמרו, לבד ראה זה מצאתי אשר עשה האלהים את האדם ישר והם בקשו חשבונות רבים והחשבונות ההן הן אשר הביאו עליו אלו הרעות, ועל זה המין נאמר, כי לא יצא מעפר און ומאדמה לא יצמח עמל, ואח"כ באר מיד שהאדם הוא אשר ימציא זה המין מן הרע ואמר, כי אדם לעמל יולד וגו', וזה המין הוא הנמשך אחר המדות המגונות כלן ר"ל רוב התאוה במאכל ובמשתה ובמשגל, ולקיחתם ביתרון כמות, או בהפסד סדר, או בהפסד איכות המזונות ויהיה סבה לכל החליים והמכות הגשמיות והנפשיות, אמנם חליי הגוף הם מבוארים, אבל חליי הנפש מרוע זה הסדר משני צדדים, האחד מהם השנוי המשיג לנפש בהכרח מפני שנוי הגוף מאשר היא כח גשמי,

כמו

Leibesbeschaffenheit, und ein mit Gebrechen Behafteter wird nur ausnahmsweise, oder doch, wenn man es hartnäckig bestreiten will, nur höchst selten geboren, so daß er nur den hundertsten oder den tausendsten Theil derer ausmacht, welche mit einer vollkommen guten Leibesbeschaffenheit geboren werden. Die Uebel der zweiten Art sind diejenigen, welche die Menschen sich gegenseitig durch Gewalt und Ungerechtigkeit zuziehen; sie sind weit häufiger, als die Uebel der ersten Art, und ihre Veranlassung sind mannichfaltig und bekannt. Auch diese [5]) haben ihren Grund in der Natur der Gattung, ohne daß man sich derselben erwehren kann. Dennoch findest Du in der ganzen Welt keinen einzigen Staat, in welchem diese Uebel allgemein sind und sich über alle Bewohner des Landes erstrecken; vielmehr sind sie nur selten, wie z. B. Mordanschläge, nächtlicher Diebeseinbruch. Wenn auch durch blutige Kriege unzählige Menschen leiden, was sind diese gegen die Uebrigen, die sich eines tiefen Friedens erfreuen? Die Uebel der dritten Art sind diejenigen, welche sich der Mensch durch seine eigenen Handlungen zuziehet; sie sind die Meisten und finden sich weit häufiger, als die Uebel der zweiten Art. Alle Menschen hört man darüber klagen; denn es gibt keinen Menschen, der nicht auf irgend eine Art an sich selbst gesündiget. Aber Unwille erregt der Anblick der Leiden dieser Unglücklichen, und der Prophet ruft ihnen zu (Malach. 1, 9): „Eurer Schuld verdankt Ihr dieses." Und Salomon sagt (Prov. 6, 32): „Es richtet sich selbst zu Grunde der dies thut"; ferner (ibid. 19, 3): „Die Albernheit des Menschen verdrehet seinen Weg." Auch an einer andern Stelle sagt er von dieser Art der Uebel, welche sich der Mensch selbst zuzieht (Koheleth 7, 29): „Außerdem ergründete ich, daß Gott den Menschen einfach geschaffen, sie aber suchten viele Künsteleien." Diese Künsteleien sind es eben, welche ihn in's Verderben stürzen. Ferner heißt es von dieser Art der Uebel (Hiob 5, 6): „Wahrlich Unglück keimt im Boden nicht, Elend bringt die Erde nicht hervor." Darauf erklärt er, daß der Mensch selbst seiner Leiden Schöpfer sei (ibid. 5, 6. 7): „Der Mensch ist zum Unheil geboren", d. i. durch ihn wird das Uebel erzeugt. Es entstehen aber die erwähnten Uebel in Folge unwürdiger Eigenschaften jeder Art, namentlich durch Begierde nach Speise, Trank und Beischlaf, durch Uebermaaß, durch Unregelmäßigkeit in denselben, und ferner durch schlechte Beschaffenheit der Nahrungsmittel. Hierdurch erzeugen sich bösartige Krankheiten des Körpers wie des Geistes. In Betreff der Krankheiten des Körpers ist dies bekannt; aber auch die Krankheiten des Geistes sind die Folge solcher unnatürlichen Lebensart, und zwar in doppelter Beziehung. Erstens muß jede Veränderung des Körpers auf die Seele einwirken, weil diese als seine belebende Kraft in enger

Ver-

[5]) ממנו scheint ממינו zu heißen, und M. will sagen: die moralischen Gebrechen haben ihren Grund in dem Stoffe, aus welchem die Einzelwesen der Gattung zusammengesetzt sind.

כמו שכבר נאמר שמדות הנפש נמשכות אחר מזג הגוף, והצד הב' הוא היות הנפש מרגלת בדברים שאינם הכרחיים וישוב לה טבע חזק להשתוקקה למה שאינו הכרחי לא בהשאר האיש ולא בהשאר המין, וזאת התשוקה הוא עניין אין תכלית לו, אמנם ההכרחיים כלם הם מתי מספר בעלי תכלית אבל המותר אין תכלית לו, והוא שאם תתאוה להיות כליך מכסף והלא היותם מזהב יותר נאה, ואחרים עשאום מספיר, ואפשר שיעשו ג"כ בנופך, או מאודם, או מכל מה שאפשר למצאו, ולא יסור סבל רע המחשבה מהיותו בצער ואנחה על אשר לא ישיג לעשות מה שיעשהו פלוני מן המותרות, וברוב יכנים עצמו בסכנות עצומות ברכיבת הים ועבודת המלכים, ותכלית כונתו בזה להשיג אל אלו המותרות שאינן הכרחיות, וכשתארעינה לו המאורעות בדרכים ההם אשר ילך בהם יתרעם בגזירות השם ובמשפטיו, ויתחיל לגנות הזמן ויתמה ממיעוט דינו איך לא עזרו להגיע אל ממון גדול, יקנה בו יין הרבה שישתכר בו תמיד, ופלגשים רבות מזויינות במיני תכשיט זהב ורקמה ואבנים טובות, עד שיעור רוחו למשגל ביותר מאשר ביכלתו, בעבור שיהנה באלו, תכלית המציאות אמנם הוא הנאת זה הפחות לבד, עד כה הגיע טעות ההמון, עד שהלאו השם בזה המציאות אשר המציא בזה הטבע המחייב לאלו הרעות הגדולות לפי דמיונם, להיות הטבע ההוא בלתי עוזר כל בעל מדה רעה להשיג אל רעתו, עד שיגיע לנפשו הרעה תכלית התאוה אשר אין תכלית לה כמה שביארנו, אמנם החשובים החכמים כבר ידעו חכמת זה המציאות והבינוהו, כמו שביאר דוד ע"ה ואמר, כל ארחות ה' חסד ואמת לנוצרי בריתו ועדותיו, אמר שהם אשר שמרו טבע המציאות ומצות התורה וידעו תכליתם התבאר להם צד החסד והאמת בכל, ולזה שמו תכליתם מה שכוון בהם מאשר הם אדם והוא ההשגה, ומפני הכרחי הגוף יבקשו צרכיו ההכרחיים לחם לאכול ובגד ללבוש מבלתי מותר, וזה דבר קל ויגיעו אליו כל אדם במעט טורח כשיספיק להם ההכרחי, וכל מה שתראהו מקשי זה העניין וכבידותו עלינו הוא מפני המותרות, בבקשת מה שאינו הכרחי יקשה אפי' מציאות

Verbindung mit ihm steht, wie es schon *) erwiesen ist, daß die Eigenschaften der Seele sich nach der Beschaffenheit des Körpers richten. Zweitens gewöhnt sich die Seele an entbehrliche Genüsse, die weder zur Erhaltung des Individuums noch der Gattung nothwendig sind, und die Begierde nach denselben wird ihr gleichsam zur Natur; eine Begierde, die sich ins Unermeßliche ausdehnen kann, indem zwar die natürlichen Bedürfnisse von geringer Anzahl, die Gegenstände des Ueberflusses aber unendlich sind. Im Besitze silberner Gefäße verlangt er schönere von Gold. Sein Wunsch wird erfüllt; aber nun plagt ihn der Gedanke, Andere haben ja Gefäße aus Saphir, aus Smaragd, aus Rubin, und so härmt sich der Thörichte ab, weil er es nicht in dem entbehrlichen Prachtaufwand Andern gleich thun kann. Nicht selten setzt er, um die Kosten des Ueberflusses zu erschwingen, das Glück seines Lebens auf das Spiel, indem er weite Seereisen unternimmt, oder sich in gefahrvolle Verpflichtungen bei Fürsten einläßt. Wenn er nun bei diesen Unternehmungen verunglückt, murrt er gegen das Walten der göttlichen Vorsehung, und bricht in Verwünschungen aus gegen seine Zeitgenossen, weil sie, die Ungerechten, ihm ihre Hülfe zur Erwerbung großer Reichthümer versagten, für welche er sich köstlichen Wein angeschafft und Buhldirnen, mit den feinsten Stoffen, mit Gold und Edelsteinen geschmückt, unterhalten hätte, um sich sowohl stets zu berauschen, als der Wollust im Uebermaaße hingeben zu können. Nicht anders gebärdet sich der Thörichte, als ob das ganze Universum nur für die Befriedigung seiner Genußsucht vorhanden wäre. Ja! so weit geht die Verkehrtheit der Menge, daß man Gott der Ungerechtigkeit bezüchtiget, er habe eine Welt voller Uebel geschaffen, indem in derselben des Genußsüchtigen Wünsche nicht erfüllt werden, und für seine Begierden, die doch unermeßlich sind, keine Befriedigung sich finde. Die edelgesinnten und weisen Männer hingegen erkennen die hohe Weisheit in der Schöpfung an. Daher sagt David g. A. (Ps. 25, 10): „Lauter Güte und Weisheit ist des Ewigen Führung denen, die im Bund und Zeugniß halten.“ Womit er uns lehrt, daß sich denjenigen, welche die Gesetze der Natur und der heiligen Schrift befolgen, und ihre Bestimmung als Menschen kennen, die Gnade und Güte Gottes in Allem offenbart. Sie setzen sich einen Lebenszweck, der ihnen, in sofern sie Menschen sind, zukommt, nämlich die Erkenntniß der Gottheit; dabei streben sie, allem Ueberflusse entsagend, nur nach den nothwendigsten Bedürfnissen des Körpers, Speise zur Nahrung, und Kleidung zur Bedeckung, und dies erlangen sie mit Leichtigkeit; denn jeder Mensch kann ohne Anstrengung seine Gebräuche erschwingen, wenn er sich mit dem Nothwendigsten begnügt. Nur wegen Ungenügsamkeit kann der Lebensunterhalt Sorge und Mühe verursachen, und wer nach entbehrlichen Genüssen gelüstet, wird Noth haben, selbst die unentbehrlichen Bedürf-

*) Aristot. de Physiognomia, cap. 4.

ההכרחי, כי כל אשר ירתאוה האדם יותר מותרות יהיה העניין יותר כבד, ויכלו הכחות והקנינים במה שאינו הכרחי ולא ימצא ההכרחי, וצריך שתבחן עניינו במציאות, כי כל העניין אשר יותר צריך לב"ח הוא נמצא יותר ויותר בחנם, וכל מה שימעט צורך הכרחי, הוא נמצא יותר מעט והוא יקר מאד, כי העניין ההכרחי לאדם על דרך משל הוא, האויר, והמים והמזון, אמנם צורך האויר יותר חזק שאם יפקדהו קצרת שעה ימות, אבל המים יעמד בלעדיו יום או יומים, והאויר יותר נמצא ויותר בזול בלא ספק, וצורך המים יותר מצורך המזון כי כשישתה ולא יאכל יעמדו קצת בני אדם ארבעה ימים או חמשה מבלתי מזון, ואחה תמצא המים בכל מדינה ומדינה יותר נמצא ויותר בזול מהמזון, וכן ימשך הענין במזונות מה שהוא צורך יותר נמצא יותר ויותר בזול במקום ההוא ממה שאינו הכרחי, אמנם המוסק והענבר והאודם והברקת איני חושב שאחד משלמי הדעת יחשוב שיש לו צורך גדול לאדם אלא לרפואה, והנה יעמדו במקומם ובמקום הדומים להם הרבה מן העשבים ומן העפרים, זהו פרסום גמילות חסדי השם ית' למציאותו ואפי' בחיק זה החי החלוש, ואמנם פרסום ישרו והשוותו ביניהם מבואר מאד, כי אין בהויה ובהפסד הטבעי איש מכל שאר מיני ב"ח שיתיחד בכח מיוחד בו או באבר נוסף על איש אחר ממינו, אבל הכחות כלם הטבעיות והנפשיות והחיוניות והאברים הנמצאים בזה האיש הם הנמצאים באחר בעצם, ואם יש באחד מהם חסרון הוא במקרה מעניין מתחדש ממה שאינו בטבע וזה מעט כמו שבארנו, אין יתרון כלל בין האישים ההולכים על מנהג הטבע, אלא מה שהוא מחוייב מצד הרתחלף הכנרת החמרים, אשר הוא הכרחי לטבע חמר המין ההוא, לא כוון בו איש מבלתי איש, אמנם היה זה אצלו כיס: מר דרור רבים ובגדים מוזהבים וזה חסר זה המותר מן הפרנסה אין עול בו ולא חמס, ולא מי שהגיע אל זה המותר שלט בדבר מוסף בעצמו ואמנם הגיע לדמיון מכזב או לשחוק, ולא זה החסר מותר הפרנסה

חסר

Bedürfnisse zu erringen; denn wenn der Mensch nach dem Ueberflusse strebt, häuft er nicht nur seine Nahrungssorgen, sondern leidet auch, da er seine Kraft in dem Aufbringen des Entbehrlichen vergeudet, Mangel an dem Nothwendigsten. Unsere Bedürfnisse aber lernen wir am besten durch die Natur selbst kennen. Denn je mehr Bedürfniß ein Gegenstand dem Menschen ist, desto häufiger und wohlfeiler, je weniger Bedürfniß, desto seltener und theuerer ist er. Nothwendige Bedürfnisse des Menschen sind z. B. Luft, Wasser und Speise; vor allen aber die Luft; denn entbehrt sie der Mensch nur einige Minuten, so stirbt er, während er ohne Wasser mehrere Tage das Leben fristen kann. Daher findet er die Luft allenthalben und ohne Mühe. Wasser ist ein dringenderes Bedürfniß als Speise, indem der Mensch, wenn er zu trinken hat, vier bis fünf Tage ohne Speise leben kann. Daher findet man allenthalben das Wasser häufiger und zu wohlfeilerem Preise als Eßwaaren. Dasselbe Verhältniß zeigt sich auch bei den verschiedenen Speisen. Die unentbehrlicheren sind in jedem Lande in größerer Fülle vorhanden und wohlfeiler als die entbehrlichen. Was aber den Bisam, den Amber, den Rubin und den Smaragd betrifft, so wird dieselben, dünkt mich, kein Vernünftiger als sehr nothwendig für den Menschen betrachten; und selbst als Heilmittel können sie und ähnliche durch viele andere Kräuter und Steinarten ersetzt werden. So offenbaret sich in der Natur das unaussprechliche Wohlwollen Gottes gegen dies schwache hinfällige Geschöpf. [7]) Auch seine unpartheiische Gerechtigkeit gibt sich dadurch kund, daß er in der ganzen Schöpfung alle Einzelwesen einer Gattung gleichartig erschuf, und keines durch eine eigenthümliche Kraft oder ein besonderes Glied bevorzugte; alle natürliche Kräfte, körperliche wie geistige, alle Glieder, welche wir bei Einem wahrnehmen, finden wir auf gleiche Weise bei allen übrigen seiner Gattung. Jedes Gebrechen und jeder Mangel ist zufällig entstanden, unnatürlich, und nur selten, wie wir bemerkt haben. Bei den Individuen aber, die nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur ins Daseyn treten, findet durchaus kein Vorzug Statt, mit Ausnahme desjenigen, welcher durch die Veränderlichkeit des Grundstoffs bedingt ist, der aber der Natur des Gattungsstoffs inwohnt, ohne ein Individuum vor dem andern zu betreffen. Jedoch, daß ein Mensch z. B. viele Gefäße voll edler Myrrhe und goldene Kleidungsstücke besitzt, und der andere solchen Ueberfluß entbehret, hierin zeigt sich durchaus weder Unrecht noch Parteilichkeit; jener besitzt in dem Ueberfluß, den er errungen, nichts, was seinem eignen Selbst einen höheren Werth gibt, sondern nur ein eiteles nichtiges Trugbild; dieser entbehrt durch den Mangel des Ueberflusses kein

[7]) Mit dieser und ähnlichen Stellen dieses Kapitels ist zu vergleichen Galen am a. O., wo dieser in edlen Zorn ausbricht über die Tadler der göttlichen Vorsehung: *Ἀλλὰ γὰρ ἴσως ἐι ἐπὶ πλέον τοιούτων μνημονεύοιμι βόσκηματων* etc.

חסר דבר מחוייב, לא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר איש לפי אכלו לקטו, וזהו על הרוב בכל זמן ובכל מקום ולא תביט לזר כמו שביארנו, ולפי שתי הבחינות האלו יתבאר לך חסדי השם ית' על ברואיו בהמציאו ההכרחי על הסדר והשוותו בין אישי המין בבריאתם, ולפי זאת הבחינה האמיתית אמר ארון הנביאים, כי כל דרכיו משפט ואמר דוד כל ארחות ה' חסד ואמת וגו', כמו שביארנו, ובבאור אמר דוד טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו, כי המצאתנו הוא הטוב הגדול הגמור כמו שביארנו, ובריאת הכח המנהיג לב"ח היא הרחמים עליו כמו שבארנו:

פרק שלשה עשר

הרבה נבוכו מן השלמים בבקשת תכלית זה המציאות מה היא, והנני מבאר לך איך תבטל זאת השאלה לכל אחת מן הדעות, ואומר כל פועל שיעשה בכוונה אי איפשר לדבר ההוא אשר עשה מבלתי תכלית אחת בגללה עשה, וזה מבואר לא יצטרך למופת לפי העיון הפילוסופי, וכן הוא מבואר גם כן שהדבר אשר נעשה בכוונה הוא מחודש אחר שלא היה, וממה שהוא מבואר מאד גם כן ומוסכם עליו שהמחוייב המציאות אשר לא נעדר כלל ולא יעדר לא יצטרך לפועל, וכבר בארנו זה, ולהיותו בלתי פועל בטלה מעליו בקשת התכלית, ולזה לא יאמר מה תכלית מציאות הבורא ית' אחר שהוא אינו דבר נברא, הנה כבר התבאר לפי אלו ההקדמות שהתכלית אמנם ימוקש לכל מחודש

שנעשה

Dreizehnter Abschnitt.

¹) Bei denjenigen, welche das Daseyn Gottes annehmen, unterscheidet Maimonides oben (B. II. 13.) drei Ansichten über die Erschaffung oder die Ewigkeit der Welt. Nach den Anhängern des Gesetzes ist die Welt durch die Schöpferkraft Gottes aus dem Nichts ins Daseyn getreten. Nach einigen Philosophen, zu welchen auch Plato gehört, war von Ewigkeit her ein ursprünglicher Stoff vorhanden, aus welchem durch den göttlichen Willen die Welt gebildet ward. Aristoteles aber und seine Schule läugnen die zeitliche Erschaffung der Welt, und behaupten, sie sei,

wie

kein wesentliches Gut. (2 Buch Mos. 16. 18.) „Nichts erübrigte, wer viel nahm, und wer wenig nahm, dem mangelte es nicht. Jeder nach dem Verhältniß seines Essens lasen sie auf.“ Dieses findet meistens auf jede Zeit und jeden Ort Anwendung, wobei wir, wie ich bemerkt habe, die Ausnahmen nicht berücksichtigen dürfen. Diese beiden Wahrnehmungen, daß Gott die Menschen mit den nothwendigsten Bedürfnissen so reichlich versah, und daß er alle Einzelwesen einer Gattung gleichartig erschuf, können Dich überzeugen von der Güte und dem Wohlwollen Gottes gegen seine Geschöpfe. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend, sagte der Vater der Propheten (5 B. Mos. 32, 4.): „Denn seine Wege alle sind Gerechtigkeit.“ Und David (Ps. 25, 49.) sagt: „Lauter Güte und Wahrheit ist des Ewigen Führung“; deutlicher aber (Ps. 145, 9.): „Allen ist der Herr wohlthätig, erbarmet sich aller seiner Werke.“ Denn daß er uns ins Daseyn rief, und uns einen vernünftigen Geist einhauchte, ist die höchste Wohlthat für uns, und das Werk seiner väterlichen Barmherzigkeit.

Dreizehnter Abschnitt.

Viele der Vollkommenen verwirrten sich durch die Untersuchung über den letzten Zweck des Universums, ich werde Dir aber nachweisen, daß eine solche Frage [1]) nach allen Systemen zu beseitigen ist. Ich sage nämlich: es ist unmöglich, daß ein Künstler, welcher ein Kunstwerk mit Ueberlegung hervorbrachte, dieses nicht irgend eines Zweckes wegen verfertiget haben sollte. Dieses ist dem Philosophierenden so einleuchtend; daß es keines Beweises bedarf. [2]) Eben so gewiß ist es, daß ein Gegenstand, der Merkmale der Absichtlichkeit verräth, einst nicht war, und erst ins Daseyn trat. Endlich liegt es auch außer Zweifel, daß jedes an sich nothwendig Daseyende, was als Nichtdaseyendes nicht gedacht werden kann, keines Schöpfers bedarf, und die Frage nach seinem Endzwecke, insofern es ein Nichtgeschaffenes ist, keinen Sinn hat; weshalb auch die Frage nach dem Zwecke von dem Daseyn Gottes, da er kein erschaffenes Wesen ist, durchaus als unstatthaft zurückzuweisen ist. Aus diesen Sätzen erhellt also, daß die Frage nach dem Entzwecke auf jedes erschaffene Ding,

---

Dreizehnter Abschnitt.

wie sie jetzt ist, immer gewesen. Maimonides braucht in diesem Kapitel auf die zweite der erwähnten Meinungen keine besondere Rücksicht zu nehmen, weil die Gründe, weßhalb, nach den Anhängern des Gesetzes, die Untersuchung über den Endzweck der Schöpfung unstatthaft ist, auch für diejenigen gelten, welche einen ewigen ursprünglichen Stoff annehmen.

[2]) Man sieht nicht recht ein, warum Maimonides der folgenden Abhandlung diesen und den vorigen Satz voraussschickt, da diese Sätze in gar keinem nothwendigen Zusammenhange stehen mit der Behauptung, die er zu beweisen unternimmt.

שנעשה בכונת התחלה שכל, ר"ל למה שיש לו התחלה שכלית מתחייב בהכרח שתבוקש סבת התכלית מה היא, אמנם הדבר שאינו מחודש לא יבוקש לו תכלית כמו שזכרנו: ואחר זאת ההצעה דע שאין דרך לבקש תכלית לכלל המציאות לא לפי דעתנו האומרים בחידש העולם ולא לפי דעת אריס"טו בקדמות וזה שלפי דעתו בקדמות העולם לא יבוקש תכלית אחרונה לחלק מחלקי העולם, כי לא יתכן לפי דעתו שיאמר מה תכלית מציאות השמים, ולמה היו בזה השיעור וזה המנין, ולא למה היה החמר כך, ולא מה תכלית זה המין מבעלי חיים או מן הצמחים כי הכל אצלו על צד החויב הנצחי אשר לא סר ולא יסור, ואע"פ שהחכמה הטבעית תחקור על תכלית כל נמצא טבעי, אבל אינה התכלית האחרונה אשר דברנו בזה הפרק בה, מפני שמבואר הוא מאד בחכמה הטבעית שאי אפשר לכל נמצא טבעי מבלתי תכלית אחרת, וזאת הסבה התכליית והיא הנכבדת שבסבות הארבע, העלם ברוב המינים, ואריס"טו אומר תמיד בפירוש שהטבע לא יעשה דבר לבטלה, ר"ל פעל טבעי אי אפשר לו מבלתי תכלית אחרת, וכבר ביאר אריס"טו שהצמחים נבראו בעבור ב"ח, וכן באר במקצת הנמצאות שזה מפני זה וכ"ש באברי בעלי חיים: ודע שמציאות זאת התכלית בעניינים הטבעיים הביא הפילוסופים בהכרח להאמין התחלה אחת זולת הטבע, היא אשר יקראה אריס"טו התחלה שכלית או אלהית אשר תעשה זה מפני זה, ודע כי מן הגדולה שבראיות על חידש העולם למי שמורה על האמת הוא מה שיעמוד עליו המופת בנמצאות הטבעיות, כי לכל דבר מהם תכלית אחרת ושזה מפני זה והוא ראיה על כוונת מכוין ולא יצויר כונה רק עם התחדשות מחדש: ואשוב אל כוונת הפרק והיא הדברים בתכלית אומר כי כבר באר אריס"טו שבעניינים הטבעיים יהיה הפועל והצורה והתכלית אחד ר"ל אחד במין, והוא שצורת ראובן על ד"מ היא העושה צורת חנוך בנו והדבר אשר עשתה הוא נתינת צורה ממינה לחמר חנוך ותכלית חנוך

שיהיה

Ding, das durch die Absicht eines vernünftigen Princips entstand, Anwendung findet: hingegen unstatthaft ist, bei einem unerschaffenen Ding. Nachdem ich dieses vorausschickte, stelle ich die Behauptung auf, daß weder nach unserer Ansicht, die wir die Welt als entstanden betrachten, noch nach der des Aristoteles, der [3]) ihr Ewigkeit zuschreibt, die Frage nach dem Endzwecke des Universums ein Gegenstand der Untersuchung ausmacht. Nach Aristoteles nämlich kann von dem letzten Zwecke der einzelnen Theile der Welt gar nicht die Rede sein. Wollte man fragen, was ist der Endzweck des Daseyns der Himmel; warum haben sie diese bestimmte Größe, diese Anzahl, diesen eigenthümlichen Stoff, oder zu welchem Endzweck ist jenes Thier, sind jene Pflanzen vorhanden; so wäre dieses ungereimt, da nach ihm alles Daseyn nach einer ewigen unabänderlichen Nothwendigkeit vorhanden ist. [4]) Die Naturphilosophie sucht zwar eines jeden Naturdinges Zweck nachzuweisen: dieser ist aber verschieden von dem in redestehenden letzten Zwecke. Es ist nämlich in der Physik bekannt, daß es kein Naturding geben könne ohne irgend einen Zweck, wenn auch dieser Zweck, der wichtigste in dem vierfachen Causal-Verhältniß, bei den meisten Arten verborgen bleibt. [5]) In diesem Sinne sagt auch Aristoteles ausdrücklich, daß die Natur nichts umsonst thue, d. h. keine Naturkraft zwecklos sei. Ebenso zeigt Aristoteles [6]), daß die Pflanzen zum Behufe der Thierwelt erschaffen seien; deßgleichen bei mehreren Naturgegenständen, namentlich bei den Gliedern der thierischen Körper, daß sie gegenseitig für einander vorhanden seien. [7]) Die Wahrnehmung dieser Zweckmäßigkeit bei den Naturdingen war es eben, welche die Philosophen zur Annahme eines von der Natur unabhängigen Princips bewog, von Aristoteles das Vernünftige oder Göttliche genannt, welches das Eine des Andern wegen entstehen läßt. Auch merke Dir, daß für den, der die Wahrheit bekennt, ein starker Beweis für die Erschaffung der Welt in der Wahrnehmung liegt, daß die Naturdinge einen Zweck haben, und das Eine eines Andern wegen vorhanden ist, denn hierin ist erkennbar die Absicht eines beabsichtigenden Wesens, welche nur mit der Annahme der Erschaffung der Welt denkbar ist. Ich kehre nun zum Gegenstand des Kapitels, dem Zwecke des Universums, zurück. Aristoteles zeigt schon, daß bei Naturdingen die wirkende Ursache, die formale Ursache, die Endursache dasselbe, d. h. von gleicher Art seyen. Die Wesenheit des Ruben, z. B. ist die wirkende Ursache von der Wesenheit seines Sohnes Enoch; die Wirkung jener Wesenheit ist aber die Uebertragung einer der ihrigen gleichen Wesenheit auf den Stoff des Enoch; endlich ist der Zweck des Enoch der

[3]) Aristot. de Coelo I. cap. 10. 11. 12.
[4]) Cf. Physic. II. cap. 6. 7. 8. 9.
[5]) *Ο θεος και ἡ φυσις ὀυδεν ματην ποιουσι.* Cf. De part. animalium I. cap. 1. auch Politi. I. cap. 8.
[6]) Cf. Polit. l. c. und de plantis lib. I. c. 2.
[7]) Cf. Aristot. Physic. II. cap. 5.

שיהיה בו צורה אנושית, וכן אצלו כל איש מאיש המינים הטבעיים הצריכים להולדה כי השלש סבות בהם ממין א׳, וזה כלו הוא התכלית הראשונה, ואמנם מציאות תכלית אחרונה לכל מין, חשב כל מדבר בטבע שא״א מבלעדה אמנם ידיעתה דבר כבד מאד, כ״ש תכלית המציאות בכללו, ואשר יראה לי מדברי ארים״טו שהתכלית האחרונה אצלו לאלו המינים, היא התמדת ההויה וההפסד, אשר אי אפשר מבלעדיהם בעבור המשך ההויה בזה החמר אשר אי אפשר עמידת אישיו ושיתהוה ממנו תכלית מה שאיפשר להתהוות ר״ל השלם שאיפשר להתהוות ממנו, כי הכוונה האחרונה היא הגיע השלמות, ומבואר הוא שהשלם שאפשר מציאותו מזה החמר הוא האדם, והוא סוף אלו המורכבות והשלם שבהן, עד אם יאמר כי כל הנמצאות מתחת גלגל הירח הם בעבורו יהיה אמת מזה הצד, ר״ל להיות תנועות המשתנה מפני ההויה להגיע השלם שאפשר להיות א״כ לא יתחייב ארים״טו שישאל מה תכלית מציאות האדם לפי דעתו בקדמות העולם כי התכלית הראשונה אצלו לכל איש מחודש שלמות הצורה המינית ההיא, א״כ כל איש שנשלמו בו הפעולות המחייבות לצורה ההיא כבר הגיע תכליתה בשלמות ובתמימות, והתכלית האחרונה למין התמדת זאת הצורה בהמשך ההויה והפסד עד שלא תסור הויה שיקוה להמצא בה השלם שאיפשר להיות, ובאלו העניין מבואר כי לפי דעת הקדמות תבטל שאלת התכלית האחרונה למציאות בכללה, אמנם לפי דעתינו בחידש העולם בכללו אחר ההעדר יש חושבים שזאת השאלה מחויבת, ר״ל בקשת התכלית לכל זה המציאות, וכן יחשבו שתכלית המציאות כלו מציאות מין האדם לבדו לעבור את השם, ושכל מה שנעשה אמנם נעשה בגללו עד שהגלגלים אינם סובבים רק להועלותיו ולהמציא צרכיו וקצת פשוטי ספרי הנביאים יעזרו זאת המחשבה הרבה, לשבת יצרה, אם לא בריתי יומם ולילה וגומר, וימתחם כאהל לשבת וגו׳, ואם הגלגלים היו בעבור האדם כל שכן שאר מיני בעלי חיים והצמחים: וזה הדעת כשיחקר כמו שצריך למשכילים שיחקרו הדעות יתבאר מה שבו מן הטעות, והוא שיאמר למי שיאמין זה שהכל מפני זאת

התכלית

der Besitz einer menschlichen Wesenheit. Dieselbe Gleichartigkeit der wirkenden Ursache, der formalen Ursache und des Zweckes findet nach ihm bei allen Naturgegenständen Statt, die durch Erzeugung entstehen. Der erwähnte Zweck jedoch ist der erste Zweck, und jeder Naturforscher erkennt bei allen Naturgegenständen ausser demselben noch einen letzten Zweck an, dessen Kenntniß, und noch mehr die des letzten Zweckes vom Universum, unübersteigliche Hindernisse darbietet. Wie mir aus den Worten des Aristoteles hervorzugehen scheint, ist nach ihm der letzte Zweck der Gattungen der Naturdinge, daß durch ein immerwährendes Entstehen und Vergehen derselben, ohne welche beide ihre ewige Fortdauer und Erhaltung unmöglich ist, aus ihnen das Vollkommenste zu Stande komme, dessen der Stoff seiner Natur nach fähig ist. Der letzte Zweck ist das Gelangen zur Vollkommenheit. Da nun das vollkommenste Produkt des Stoffes der Mensch ist, der in der Kette der irdischen Wesen das oberste Glied bildet, so läßt sich in dieser Beziehung behaupten, daß alles, was sich unter der Mondsphäre befindet, des Menschen wegen vorhanden sei, insofern alles nach der Erreichung der höchsten Vollkommenheit hinstrebt; demnach kann nach Aristoteles, der die Ewigkeit der Welt annimmt, die Frage nach dem Zwecke des Menschendaseyns nicht aufgeworfen werden. Der erste Zweck eines neuentstandenen Menschen nämlich ist nach ihm die vollkommenste Wesenheit der Gattung, so daß er durch den Besitz der jene Wesenheit bedingenden Fähigkeiten seinen Zweck hinlänglich erreicht hat. Der letzte Zweck aber ist die ewige Dauer jener vollkommensten Wesenheit, durch fortdauerndes Entstehen und Vergehen derselben, so daß das Entstehen nie aufhört, aus welchem das möglichst Vollkommenste zu erwarten ist. Demnach ist nun klar, daß nach der Ansicht von der Ewigkeit der Welt, die Frage über den letzten Zweck des Universums unstatthaft ist. Hingegen nach unserer Ansicht von der Entstehung des Weltalls aus dem Nichts, wollen einige die Frage nach dem letzten Zwecke des Daseyns, als eine nothwendige Untersuchung betrachten, und sind der Meinung, daß die ganze übrige Schöpfung des Menschen wegen, damit dieser die Gottheit verehre, vorhanden sey; daß seinetwegen die ganze Natur ihre Kraft entwickele, und selbst die Bewegungen der Planeten nur als Mittel zu seinem Frommen und zu seinen Lebensbedürfnissen anzusehen seyen. Manche Stellen der heil. Schrift, ihrem buchstäblichen Sinne nach, scheinen diese Meinung zu unterstützen, als (Jes. 45, 18.): „Er hat sie zur Wohnung gebildet"; ferner (Jer. 33, 25.): „Bestünde mein Bund nicht Tag und Nacht, so hätte ich die Gesetze der Himmel und der Erde nicht angeordnet"; ferner (Jes. 40, 22.): „Er breitete sie aus zur Wohnung, wie ein Gezelt." Sind nun selbst die Himmelskörper nur des Menschen wegen vorhanden, wie um so mehr die Thiere und Pflanzen! Unterwerfen wir aber, wie es Vernünftigen geziemt, die Ansicht einer genauen Prüfung, so wird uns deren Unhaltbarkeit klar werden. Man könnte nämlich an den, der diese Ansicht

 hegt,

התכלית כלומר מציאות האדם, אם הבורא יכול שימצאהו מבלתי אלו ההצעות כולם או אי איפשר שימצא אלא אחריהם, ואם יאמר אומר שאיפשר שהשם יכול להמציא אדם מבלתי שמים ע"ד משל, יש לשאול אז מה תועלת באלה הדברים כולם, אחר שאינם התכלית אבל הם מפני דבר שאיפשר המצאו מבלתי אלו כלם, ואפילו אם היה הכל מפני האדם ותכלית האדם לעבוד השם כמו שנאמ', השאלה קיימת והיא מה התכלית בהיותו עובד והוא יתעלה לא יוסיף שלמות אם יעבדוהו כל מה שברא וישיגהו תכלית ההשגה, ולא ישיגהו חסרון אם לא יהיה זולתו נמצא כלל, ואם יאמר אומר אין זה לשלמותו אבל לשלמותינו כי הוא הטוב לנו והוא שלמותינו תתחייב השאלה בעצמה ומה תכלית מציאותינו בזה השלמות, א"א בהכרח מבלתי שיגיע העניין בנתינ' התכלית אלא כן רצה השם או גזר' כן חכמתו וזהו באמת וכן המצא חכמי ישראל סדרו בתפלותיהם באמרם, אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך מי יאמר לך מה תפעל ואם יצדק מה יתן לך, הנה בארו שאין שם תכלית אלא רצון לבד ואחר שהעניין כן ועם אמונת החידוש, א"א מבלתי שנאמר שיכול היו להמציא בחילוף זה הנמצא סבותיו ומסובביו, ותתחייב לו ההרחקה להמצא כל מה שנמצא זולת האדם ללא תכלית כלל, אחר שהתכלית המכוונת והיא האדם איפשר המצאו מבלתי אלו כולם: ובגלל הדבר הזה הדעת האמיתית אצלי לפי האמונות התוריות והנאותת לדעות העיוניות, הוא שלא נאמין בנמצאות כולן שהן מפני מציאות האדם, אבל תהינה ג"כ שאר הנמצאות כולן מכוונות לעצמן לא מפני דבר אחר, ותבטל ג"כ שאלת התכלית בכל מיני הנמצאות, ואפילו לפי דעתנו בחדוש העולם שאנחנו נאמר כל חלקי

העולם

hegt, die Frage richten: Vermochte die Gottheit dem Menschen, um dessentwillen die ganze übrige Schöpfung vorhanden seyn soll, auch ohne dieselbe, Daseyn zu geben oder nicht? Bejaht er die Frage und gibt zu, daß die Gottheit z. B. den Menschen auch ohne das Daseyn der Himmel hätte erschaffen können; so fragen wir weiter, welchen Nutzen haben denn alle diese Gegenstände, da sie selbst ohne Zweck, und nur wegen einer andern Sache vorhanden sind, deren Daseyn ihrer doch nicht bedarf? Behauptet er aber, das Daseyn des Menschen sei durch die ganze übrige Schöpfung bedingt, und der Zweck des Menschen, die Gottheit zu verehren, so ist die Schwierigkeit nicht beseitiget. Was ist nämlich der Zweck dieser Gottesverehrung, da Gott weder, wenn selbst alle Geschöpfe ihn verehren und erkennen, an Vollkommenheit gewinnt, noch einen Mangel an derselben erleidet, wenn außer ihm gar kein anderes Wesen vorhanden ist? Erwiedert er nun, daß nicht die göttliche, sondern unsere Vollkommenheit beabsichtigt sei, welche unser höchstes Gut, unsere Glückseligkeit begründet; so erhebt sich wiederum die Frage, zu welchem Zwecke sollen wir diese Vollkommenheit besitzen? Gewiß die Annahme eines Zweckes gibt keine Klarheit, und wir gewinnen kein anders Resultat, als [8]) „so hat es Gott gewollt, so hat es seine Weisheit entschieden", und das ist der richtige Gesichtspunkt. Auch findest Du, daß die Weisen Israels denselben [9]) in ihren Gebeten andeuteten: „Du hast den Menschen von Anfang an abgesondert, ihn ausersehen, vor dir zu wandeln." „Wer weist dich zurecht über dein Thun, und welchen Vortheil bringt dir seine Tugend?" Hiermit erklärten sie, daß nicht ein Zweck, sondern der Willen Gottes als Princip anzunehmen sey. Ist dieses nun begründet, und glauben wir an die Erschaffung der Welt, so müssen wir nothwendig annehmen, daß Gott die Welt in ihren Ursachen und Wirkungen auch anders zu gestalten im Stande war; demnach enthält die Ansicht, welche den Menschen als den letzten Zweck setzt, die Ungereimtheit, daß die ganze übrige Schöpfung außer dem Mensch ganz zwecklos sey, da ja dieser unabhängig von jener vorhanden seyn kann. Deßwegen halte ich für die einzig richtige, mit der heiligen Schrift sowohl als mit der philosophischen Forschung im Einklang stehende Ansicht, daß nicht die ganze Schöpfung des Menschen wegen, sondern daß jedes der Naturdinge seiner selbstwegen vorhanden ist. Hierdurch ist auch die Frage nach dem Endzwecke der übrigen Naturdinge aufgehoben, selbst nach uns, die wir die Erschaffung der Welt annehmen. Denn wir sagen, Gott hat alle Theile der Welt

[8]) Vergl. B. II. Kap. 18, wo Maimonides die Einwürfe gegen die Ansicht von der Erschaffung der Welt widerlegt. Aus der dortigen Widerlegung des zweiten Einwurfs geht hervor, daß die Anhänger des Gesetzes, unabhängig von den hier aufgestellten Gründen, keinen Finalgrund der Welt annehmen können.

[9]) In תפלה נעילה.

העולם המציאם ברצונו, מהם מכוונים לעצמם, ומהם מפני דבר אחר, והאחר ההוא מכוון לעצמו, וכמו שרצה שיהיה מין האדם נמצא, כן רצה שיהיו השמים וככביהם נמצאים, וכן רצה שיהיו המלאכים נמצאים, וכל נמצא מהם אמנם כוון בו עצם הנמצא ההוא, ומה שאי איפשר מציאותו אלא אחר הקדמת דבר המציא הדבר ההוא תחלה, כהקדים ההרגשה לשכל, וכבר נאמר זה הדעת ג"כ בספרי הנבואה אמר, כל פעל ה' למענהו, אפשר שיהיה זה הכנוי שב אל הפעול ואם יהיה שב אל הפועל יהיה פירושו למען עצמו יתעלה, ר"ל רצונו שהוא עצמו כמו שהתבאר בזה המאמר, וכבר בארנו שעצמו יתעלה יקרא ג"כ כבודו באמרו, הראני נא את כבודך, הנה יהיה ג"כ אמרו כל פעל ה' למענהו כאמרו כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, יאמר כל מה שיוחס לפעולתי אמנם עשיתיו למען רצוני לא לזולת זה, ואמרו יצרתיו אף עשיתיו, הוא מה שבארתי לך שיש נמצאות א"א מציאותן אלא אחר מציאת דבר אחר, אמר אני יצרתי את הדבר ההוא הראשון אשר א"א מבלתי הקדימו, כחמר ע"ד משל לכל בעל חמר, אחר זה עשיתי בדבר ההוא הקודם או אחריו מה שהיה כונתי להמציאו, ואין שם אלא רצון לבד, וכשתתבונן בספר ההוא המישר כל מתישר אל הכונה, ולזה נקרא תורה, יתבאר לך זה הענין אשר אנחנו סובבים סביבו מתחלת מעשה בראשית עד סופו, והוא שלא באר כלל בדבר מהם שיהיה בעבור דבר אחר, אלא כל חלק וחלק מחלקי העולם זכר שהוא המציאו ושמציאותו היה נאות לכוונה, וזהו אמרו, וירא אלהים כי טוב, כי אתה ידעת מה שבארנוהו באמרם דברה תורה כלשון בני אדם, והטוב אצלנו יאמר למה שיאות לכונתנו, ועל הכל אמר וירא אלהים את כל

אשר

Welt durch seinen Willen hervorgebracht, deren einige ihrer selbst, einige nur eines Andern wegen vorhanden sind. Dies Andere ist dann ein Zweck für sich selbst. Es war nicht minder sein Wille, daß der Mensch sei, als daß die Himmel mit ihren Sternen und die Engel seien. Bei jedem Naturding ist das Daseyn seiner Wesenheit beabsichtigt, und wenn diese von dem Daseyn eines Andern abhängig ist, so läßt er zuerst dieses entstehen, so wie z. B. [10]) das Sinnliche dem Geistigen vorangehet. Und diese Ansicht ist auch schon in den Schriften der Propheten ausgesprochen. (Sprüchw. Sal. 16. 4.): „Alles hat der Ewige seinetwegen erschaffen." Das Fürwort kann sich auf das Erschaffene beziehen, beziehet es sich aber auf den Schöpfer, so ist der Sinn nach seiner Wesenheit, d. h. durch seinen Willen, in welchem, wie ich schon in diesem Werke erklärt habe, seine Wesenheit besteht. [11]) Da ich nun schon anderswo bemerkt habe, daß die Wesenheit Gottes auch seine Herrlichkeit genannt wird, wie in der Stelle (2 B. Mos. 33, 18.): „Laß mich doch deine Herrlichkeit sehen", so ist der Sinn des Verses: „Alles hat der Ewige seinetwegen erschaffen", ähnlich dem Sinne des folgenden (Jes. 43, 7.): „Alles, was nach meinem Namen genannt wird, habe ich zu meiner Verherrlichung erschaffen, gebildet und bereitet", d. h. die ganze Schöpfung ist durch nichts Anders, als durch meinen Willen entstanden. In dem Worte aber „gebildet und zubereitet" ist das oben von uns Bemerkte angedeutet, daß manche Naturgegenstände nur durch die vorausgegangene Erschaffung Anderer in's Daseyn treten konnten. Ich habe das Eine zuerst gebildet, was vorausgehn mußte, wie z. B. den Stoff für jeden stöfflichen Gegenstand, und dann habe ich auch das Andere, von mir Bezweckte, gemacht. Alles aber entstand lediglich durch meinen Willen. Wenn du in jenem Buche, welches, weil es Jeden, der ernsten Willens ist, auf den richtigen Weg leitet (Thora) Lehre, genannt wird, die Schöpfungsgeschichte von Anfang bis zu Ende mit prüfendem Blicke durchgehest, so wirst Du unsere Ansicht über die in Rede stehende Sache völlig begründet finden. Bei keinem Gegenstande wird gesagt, daß er eines Andern wegen Daseyn habe; sondern es wird bei einem Jeden bemerkt, daß Gott ihn entstehen ließ und daß er der göttlichen Absicht entsprochen habe. So heißt es (Gen. 1, 4.): „Der Ewige sah, daß es gut war." Du kennst nämlich den Spruch der Rabbinen: „Es drückt die Schrift sich aus nach der Redensart der Menschen." Wir nennen dasjenige gut, was unserer Absicht entspricht. Von der ganzen Schöpfung heißt es (ibid. 1, 31.): „Und Gott sahe alles an, was

---

[10]) Das Leben des menschlichen Fötus trägt in der ersten Zeit seiner Entwickelung, bis alle Theile des Menschengebildes sich gestaltet haben, gänzlich den Charakter der Vegetation; dann findet der Uebergang zum thierischen Leben statt, und erst nach der Geburt beginnt das geistige Leben.

[11]) Cf. Buch 1, 64.

אשר עשה והנה טוב מאד, כלומר התחדש כל מתחדש נאות לכונה, ולא יפסק ולא יפסד כלל, והוא אמרו, מאד, כי פעמים יהיה הדבר טוב ונאות לכונתינו לעתו ואחר כן תכזב בו הכונה ותפסק, והוא הגיד שכל מה שנעשה בא נאות לכוונתו ולא סרו מהמשך כפי מה שכוון בהם, ולא יטעך באמרו בכוכבים, להאיר על הארץ ולמשול ביום ובלילה, ותחשוב כי עניינו כדי לעשות זה, אינו רק להגיד טבעם, אשר רצה שיבראם כן ר"ל מאירים מנהיגי', כאמרו באדם, וירדו בדגת הים, שאין עניינו שנברא לכך רק להגיד טבעו אשר הטביעו השם יתעלה עליו: אמנם אמרו בצמח שהוא נתנו והפקירו לבני אדם ולשאר בעלי חיים, הנה בארו אריס"טו וזולתו, וכן נראה, שהצמח אמנם נמצא בעבור בעלי חיים אחר שא"א להם מבלתי מזון, ואין הכוכבים כן ר"ל שאינם בעבורינו למה שיגיענו מטובם, כי אמרו להאיר ולמשל הוא כמו שבארנו ספור בתועלת המגעת מהם השופעת על התחתונים, כמו שבארתי לך מטבע שפע הטוב תמיד מדבר על דבר, והטוב ההוא המגיע לעולם הוא בחק מי שהגיע אליו כאלו, זה המושפע עליו הוא תכלית הדבר ההוא המשפיע עליו טובו וחסדו, כמה שיחשוב אחד מבני המדינה שתכלית המלך לשמור ביתו בלילה מן הגנבים, וזה אמת מצד אחד שאחר שנשמר ביתו והגיעה אליו זאת התועלת מפני המלך, שב העניין דומה להיות תכלית המלך לשמור בית האיש הזה, ולפי זה העניין צריך שנפרש כל פסוק שנמצא פשוטו מורה על היות דבר נכבד נעשה מפני הפחות ממנו, ונאמר שעניינו התחייב הדבר ההוא מטבעו, ונשקוד להאמין שזה המציאות כלו מכוון ממנו יתעלה לפי רצונו, ולא נבקש לו עלה ולא תכלית אחרת כלל, כמו שלא נבקש תכלית מציאותו ית', כן לא נבקש תכלית רצונו,

אשר

was er gemacht hatte, und sieh! es war sehr gut.“ Alles, was erschaffen wurde, stand im Einklange mit seiner Absicht, und wird nie aufhören [12]) noch zu Grunde gehen. Darum das Wort „sehr.“ Zuweilen nämlich entspricht eine Sache gegenwärtig unserer Absicht, der sie in der Folge nicht mehr Genüge leistet. Er will aber bemerklich machen, daß die ganze Schöpfung seiner Absicht gemäß war und niemals aufhören wird ihr zu entsprechen. Es möge Dich aber der, bei der Erschaffung der Sterne gebrauchte Ausdruck (ibid. 17, 18.): „sie seien zu leuchten auf die Erde und zu regieren bei Tag und bei Nacht“, nicht zu der irrigen Meinung verleiten, als sei dieses der Zweck ihres Daseyns; es wird vielmehr durch denselben bloß deren Natur als leuchtende und regierende Wesen bezeichnet, gleichwie der folgende Vers (ibid. 28.): „Herrschet über die Fische des Meeres“, nicht den Zweck des Menschen angibt, sondern seine ihm von der Gottheit ertheilte Natur beschreibt. Von den Pflanzen zwar sagt die Schrift, daß sie zum Bedürfnisse des Menschen und der Thiere dienen sollen, welcher Meinung auch Aristoteles und Andere beistimmen. Auch ist es an sich klar, daß die Pflanzen nur der lebendigen Wesen halber vorhanden sind, da diese nicht ohne Speisen leben können. Anders aber ist das Verhältniß der Sterne; sie sind keineswegs unsertwegen da, damit wir ihre wohlthätige Wirkung genießen, denn die Worte „zu leuchten und zu regieren“ beschreiben bloß, wie wir bemerkten, den Nutzen, der, von ihnen ausgehend, den niedern Wesen zu Theil wird, von welcher wohlthätigen Wirkung einer Sache auf eine andere [13]) wir schon anderswo gesprochen haben. Das Gute, welches eine Sache von einer andern empfängt, gibt den Anschein, als sey diese nur für jene vorhanden, und als verhielten sie sich, wie Mittel und Zweck. So glaubt zuweilen der Unterthan, der König sei zu keinem andern Zwecke da, als daß er sein Haus des Nachts vor Dieben schütze. Dies ist von einer Seite betrachtet richtig: die Wohlthat, daß sein Haus geschützt wird, verdankt er der Macht des Königs; aber er übersieht das wahre Verhältniß, wenn er glaubt, der König sei nur da, um sein Haus zu schützen. Diesem gemäß haben wir jeden Vers, nach dessen buchstäblichem Sinne ein vorzüglicher Gegenstand eines Niedern wegen da zu sein scheint, dahin zu deuten, daß er bloß die Wirkungen angibt, welche jener Gegenstand, seiner Natur zufolge, hervorbringen muß. Den Glauben also, daß das Universum nach der Entscheidung des göttlichen Willens entstanden sey, sollen wir uns befestigen, und nach keinem weitern Prinzipe oder letzten Zwecke forschen. Eben so wenig, als wir den letzten Zweck seines Daseyns zu erforschen vermögen, können wir den Endzweck seines Willens ergründen, durch

[12]) Der Verfasser scheint hier auf seine Ansicht hinzudeuten, daß der Glaube an den Untergang der Welt nicht eingeschlossen sei in dem Glauben an die Erschaffung der Welt. Vergl. 2. 27.

[13]) Vergl. B. 2, Kap. 12.

אשר בעבורו התחדש כל מה שהתחדש ויתחדש כפי מה שהוא, ולא תטעה בנפשך ותחשוב שהגלגלים והמלאכים נבראו בעבורינו, הנה כבר התבאר לנו מדרגתינו, הן גוים כמר מדלי, ובחן עצמך ועצם הגלגלים והככבים והשכלים הנפרדים ואז יתבאר לך האמת, ותדע שהאדם הוא יותר שלם ונכבד מכל מה שיהיה מזה החמר לא זולת זה, וכשתעריך מציאותו למציאות הגלגלים כ״ש למציאות השכלים הנפרדים יהיה פחות מאד מאד, אמר, הן בעבדיו לא יאמין וגו׳, אף שוכני בתי חמר, ודע שעבדיו הנאמר בזה הפסוק אינו ממין אדם כלל, וראית זה, אמרו אף שוכני בתי חמר, ודע שעבדיו הנזכרים בזה הפסוק הם המלאכים ובמלאכיו הרמוז אליהם בזה הפסוק הם הגלגלים בלא ספק, הנה ביאר אליפז עצמו זה העניין והשיבו במענה האחר בלשון אחר ואמר, הן בקדושיו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו אף כי נתעב ונאלח איש שותה כמים עולה, הנה התבאר שקדושיו הם עבדיו ושאינם ממין האדם, ומלאכיו הרמוז אליהם בפסוק ההוא הם שמים, וענין תהלה הוא עניין לא זכו בעיניו, ר״ל היותם בעלי חמר, ואע״פ שהוא הזך שבחמרים ואשר אורו יותר עצום, אמנם בערך השכלים הנפרדים הוא חשוך עכור בלתי זך, אבל אמרו על המלאכים הן בעבדיו לא יאמין, עניינו שאין חזק מציאות להם, אחר שהם עשויים לפי דעתינו, וגם לדעת האומרים בקדמות הם עלולים, א״כ חלקם במציאות אינו חזק בערך אליו יתעלה המחויב מציאות לגמרי, ואמרו אף כי נתעב ונאלח, הוא כאמרו אף שוכני בתי חומר כאלו אומר אף הנתעב והנאלח האדם אשר העולה והעוות מתערב בו ומתפשט בכל חלקיו ר״ל התפשטות ההעדר, ועולה הוא העוות, בארץ נכחות יעולו, ואמרו איש כאמרו אדם כי פעמים יקרא המין האנושי איש, מכה איש ומת, כן צריך שיאמן שהאדם כשידע עצמו ולא יתעה בו ויבין כל נמצא כפי מה שהוא ינוח, ולא יתבלבלו מחשבותיו לבקש התכלית ההיא, או לבקש תכלית למה שאין לו תכלית אלא מציאותו הנתלה ברצון האלהי, ואם תרצה אמור בחכמה האלהית:

ממה

durch welchen er diese so gestaltete Welt in die Wirklichkeit treten ließ. Täusche dich daher nicht mit dem Wahne, daß die Himmelskörper und die Engel unsertwegen erschaffen seien. Auf welcher Stufe die Menschen stehen, ist ja deutlich ausgesprochen (Jes. 40, 15.): „Siehe! Völker sind dem Tropfen am Eimer gleich." Vergleiche deine Wesenheit mit der Wesenheit der Himmelskörper, der Sterne und der höhern Geister, so wirst Du das Wahre finden und dich überzeugen, daß der Mensch vollkommener ist, als alle stöffliche Wesen, hingegen weit unter der Stufe der Himmelskörper, und um so mehr der höhern Geister steht. Daher heißt es (Hiob 4, 18. 19.): „Traut er seinen Dienern nicht, tadelt Engel er, was nun Thonbewohner aus Staub gebildet," „Seine Diener" bedeuten nicht Menschen, die er ja Thonbewohner nennt, sondern Engel. In den Worten aber „tadelt Engel er" sind unter Engel unstreitig die Sphären zu verstehen, wie dies aus einer spätern Antwort des Eliphas hervorgehet (ibid, 15, 15, 16.): „Traut er seinen Heiligen nicht, sind Himmel ihm nicht rein genug, was erst unwürdige, verworfene Menschen, die nach Unrecht wie nach Wasser lechzen." Offenbar sind „seine Heiligen und seine Diener" gleichbedeutend, und beziehen sich nicht auf den Menschen, während unter, seinen Engeln, die Himmel zu verstehen sind. Die Bedeutung von Thoholah ist gleich derjenigen von Lo saku beenov. Indem nämlich die Himmel aus einem Stoffe, wenn auch aus dem feinsten und höchst glänzenden, gebildet sind, so stehen sie in Vergleichung mit höheren Geistern auf weit geringerer Stufe. Der in Betreff der Engel gebrauchte Ausdruck (Hen beabadav lo jamin) beziehet sich auf die Unselbstständigkeit ihres Daseyns, indem sie nach unserer Ansicht, der Erschaffung bedurften, und nach der Ansicht von der Ewigkeit der Welt doch die Wirkung einer Ursache sind, und daher kein so unabhängiges Daseyn behaupten, als die Gottheit, welcher ein nothwendiges Daseyn zukömmt. Der Ausdruck „was erst unwürdige und verworfene Menschen" sagt dasselbe, wie „was nun Thonbewohner aus Staub gebildet." Der Sinn nämlich ist, was ist der unwürdige und verworfene Mensch, dessen inwohnende Bosheit und Verkehrtheit, d. h. dessen Mängel und Unvollkommenheit, sich über alle seine Theile verbreitet. (Avlah) hat die Bedeutung von Frevel, so wie es heißt (Jes. 26, 10.): „Er frevelt (Jeavel) im Lande der Gerechtigkeit." (Isch) und (Adam) ist gleich. Denn zuweilen wird (Isch) für die ganze Gattung genommen (2 Buch Mos. 21. 12.) „Wer einen Menschen (Isch) schlägt, daß er stirbt." Demnach muß sich jeder Mensch, der von sich selbst keine irrige Ansicht hegt und in die Natur der Dinge eindringt, mit dieser Kenntniß beruhigen, und sich nicht durch verkehrte Grübeleien zur Erforschung eines Zweckes von Dingen verleiten lassen, die keinen andern Zweck haben, als den Willen des Schöpfer's, oder besser die göttliche Weisheit.

פרק ארבעה עשר

ממה שצריך גם כן שיתבונן בו האדם עד שידע מעלת נפשו ולא יטעה, הוא מה שהתבאר משיעור הגלגלים והככבים ושיעור הרחקים אשר בינינו ובינם, והוא כי כאשר התבארו שעורי הרחקים כלם בערך לחצי קוטר הארץ והיה שיעור סובב הארץ ידוע וחצי קוטרה ידוע ממנו יהיו הרחקים כלם ידועים, והתבאר במופת שהרוחק בין מרכז הארץ ובין העליון שבגלגל שבתאי מהלך שמונה אלפים שנה ושבע מאות שנה בקרוב, וכל שנה משס"ה ימים ושיהיה המהלך בכל יום ארבעים מיל מן המילים של תורה שכל מיל מאלפים אמה באמת המלאכה, והשתכל זה הרוחק הגדול המבהיל והוא כמו שנאמר, הלא אלוה גובה שמים וראה ראש ככבים כי רמו, ואמר הלא מגובה שמים תלמוד הראיה על רוחק השגתינו השם, כי אחר שאנחנו ברוחק מזה הגשם על זאת ההפלגה הגדולה, והוא נבדל ממנו במקום זה ההבדל, ונעלם ממנו עצמו ורוב פעולותיו, כל שכן השגת פועלו שאינו גשם, וזה הרוחק הגדול אשר התבאר במופת[1] אמנם הוא לכל הפחות שאי אפשר כלל שיהיה בין מרכז הארץ ובין קבוב גלגל הככבים הקיימים פחות מזה השיעור, ואפשר שיהיה יותר מזה כפלים רבים,

כי

Vierzehnter Abschnitt.

[1]) Von der Astronomie, die schon in den ältesten Zeiten die Thätigkeit des menschlichen Geistes beschäftigte, die unter allen Wissenschaften sich der frühesten Kultur erfreute, ja, die nach einer Hypothese Bailly's (in seiner Geschichte der Astronomie) schon in der antediluvianischen Periode in hoher Blüthe stand, finden wir die ersten gewissen Spuren bei den Indiern, Persern, Chaldäern und Aegyptern; am merkwürdigsten sind die Indier, deren Leistungen die der übrigen alten Völker des Morgenlandes bei weitem übertrafen, die schon fünfzehn Planeten kannten, während das ganze übrige Alterthum nur sieben zählte, und die nach den neuesten Forschungen selbst die richtige copernikanische Vorstellung von unserm Sonnensystem besaßen. Unter den Griechen, welche zunächst Schüler der Aegypter waren, aber allmählig auch die astronomischen Kenntnisse der asiatischen Völker in sich aufnahmen, machte die Astronomie keine bedeutende Fortschritte, und blieb, abgerechnet einiger Entdeckungen, z. B. die Entdeckung der goldnen Zahl durch Meton, fast auf derselben Stufe stehen, die sie schon im frühern Alterthum erstiegen hatte. Cf. oben Buch 2, 24.,

wo

Vierzehnter Abschnitt.

[1]) Zu den Kenntnissen, welche sich der Mensch, um von seiner Stufe in der Schöpfung die wahre Ansicht zu gewinnen, aneignen sollte, gehören auch die, sowohl von der Größe der Sphären und Sterne, als auch von der Größe ihres Abstandes von uns. Wenn nämlich die Größen aller Abstände im Verhältniß zum halben Durchmesser der Erde bekannt sind, und auch die Größe des Umkreises der Erde, und mithin ihr halber Durchmesser bekannt ist; so sind hierdurch alle Entfernungen bekannt. So hat man durch Berechnung erwiesen, daß die Entfernung zwischen dem Mittelpunkt der Erde und dem höchsten Punkte der Sphäre des Saturnus einen Weg von ungefähr achttausend und siebenhundert Jahren (das Jahr zu 365 Tagen gerechnet) ausmacht, vorausgesetzt, daß man täglich 40 Gesetzmeilen, deren jede 2000 gewöhnliche Ellen mißt, zurücklegen kann. Bei der Erwägung dieser weiten, die Einbildungskraft erschütternden Entfernung, erinnern wir uns der Worte des Eliphas (Hiob 22, 12.): „Ist Gott nicht über die Himmel erhaben, übersieht die Sterne so hoch sie leuchten." Durch die Höhe des Himmels, will er sagen, können wir uns überzeugen von der Geringfügigkeit unserer Gotteserkenntniß. Denn da wir wegen der großen Entfernung, die uns von den Himmelskörpern trennt, weder in ihre Wesenheit einzudringen, noch die meisten ihrer Wirkungen wahrzunehmen vermögen; wie dürfen wir uns eine Kenntniß ihres Schöpfers zutrauen, der ja unkörperlich ist? Ueberdies ist diese, durch Berechnung gefundene weite Entfernung nur die kleinste, welche anzunehmen ist; d. h. es ist nicht möglich, daß der Abstand zwischen dem Mittelpunkte der Erde und der untern Fläche der Sphäre der Fixsterne kleiner sei, wohl aber kann er viel größer sein. Es läßt

---

Vierzehnter Abschnitt.

wo Maimonides über den Zustand der Astronomie zur Zeit des Aristoteles bemerkt: כי הלמודים לא נשלמו בזמנו.

Solche, die Vervollkommnung der Astronomie bedingenden anstrengenden, fleißigen und aufmerksamen Beobachtungen, denen überdieß durch den Mangel guter Werkzeuge ungemeine Hindernisse im Wege standen, waren nicht die Sache der Griechen, welche nur im Felde der Spekulation und der Einbildungskraft unsterbliche Werke hervorbrachten, und nur in dem, was der Mensch aus den Tiefen seines eigenen Geistes schöpft, uns ewige Muster und Lehrer bleiben.

Mehr als den freien Griechen verdankt die Astronomie den Griechen, welche unter der Herrschaft der Ptolemäer, und später der Römer in Alexandrien lebten, dem damaligen Centralpunkte der Geisteskultur, wo besonders die ernsten Wissenschaften ihre Ausbildung fanden. Hipparchus, der daselbst um 160 a. Ch. blühte, war der größte Beobachter des Alterthums, und lieferte das erste Verzeichniß dtr Fixsterne.

Aber

כי עבי גרמי גלגלים לא התבאר במופת, אלא על הפחות שאפשר, כמו שיתבאר מאגרת הרחקים, וכן הרגמים אשר בין כל גלגל וגלגל כמו שיחייב ההקש, כאשר זכר תאבי"ת א"א

Vierzehnter Abschnitt.

Aber das unstreitig größte Verdienst um die Astronomie erwarb sich unter den Alexandrinern Claudius Ptolemäus aus Pelusium in Aegypten und Lehrer in Alexandrien unter Hadrian und Antonius Pius. Er bereicherte nicht nur selbst diese Wissenschaft mit bedeutenden Entdeckungen, sondern gab auch der Welt durch sein berühmtes, aus 13 Büchern bestehendes Werk *Μεγαλα Συνταξις*, in welchem er die bekannten, vereinzelten Beobachtungen und Resultate in ein geordnetes Ganze brachte, das erste förmliche systematische Lehrgebäude der Sternkunde.

Das Weltsystem, welches er hier darstellt, nach welchem die Erde unbeweglich im Mittelpunkte des Weltalls ruht, war die zwar nicht unbestrittene (Cf. Cic. Acad. quaest. lib. 4 und Plut. De placitis philos. lib. III. Cap. 13.), aber doch vorherrschende Meinung des Alterthums, und es bestand, jetzt unter dem Namen des Ptolemäischen bekannt, durch das ganze Mittelalter bis auf Copernikus (1473—1543), welcher sich zuerst von dessen Fesseln befreite, und ist noch gegenwärtig als die Niederlage der alten Beobachtungen und als eines der kostbarsten Denkmäler früherer Zeiten von unschätzbarem Werthe für das historische Studium der Sternkunde und für die Kenntniß des Alterthums.

Die Araber, die sich schon von den ältesten Zeiten her mit der Astronomie beschäftigten, waren in systematischer Bearbeitung derselben, so wie überhaupt aller übrigen von ihnen gepflegten Wissenschaften, Schüler der Griechen, deren Werke seit der Gelangung der die Aufklärung und die Kultur befördernden abbasidischen Dynastie zum Califat (750) ins Arabische übertragen wurden. Auf Befehl des berühmten Califen Al Mamun, des Sohnes Harun al Raschid, und des siebenten Califen aus dem abbasidischen Hause, 813—833, unter welchem die wissenschaftliche Kultur der Araber im Orient den höchsten Standpunkt erreichte, ward die *Μεγαλα συνταξις* des Ptolemäus zum erstenmal ins Arabische übersetzt, blieb jetzt unter dem Namen Almagest das Hauptwerk und die Grundlage der astronomischen Studien, und wurde von dem ausgezeichneten Astronomen Alfergani, welcher nebst dem israelitischen Astronomen Meschellah am Hofe des genannten Califen lebte, in einen zur Uebersicht bequemen Auszug gebracht. Im folgenden Jahrhundert lebten die beiden, durch bedeutende Entdeckungen berühmtesten und größten Sternkundigen unter den Arabern, Albatani und Ibn Junis, welcher letztere Hofastronom Hakem's, des sechsten fatimitischen Regenten in Aegypten, war. Die Blüthe der arabischen Kultur im Orient erhielt sich bis zur Eroberung Bagdads durch die Mongolen 1258. Auch in dem arabischen Spanien,

läßt sich nämlich, wie aus dem [2]) Briefe „über die Entfernungen" hervorgeht, von der Dicke der Körper der Sphären, und folglich auch von der Dicke der Körper, welche sich zwischen einer Sphäre und der andern befinden, durch Rechnung nur das möglichst kleinste Maaß angeben, weil wir, wie [3]) Tabet bemerkt, keine

---

Vierzehnter Abschnitt.

Spanien, dessen Beherrscher in Beförderung der Künste und Wissenschaften mit den Califen zu Bagdad wetteiferten, wurden, wie alle übrigen Zweige der Geisteskultur, auch die astronomischen Wissenschaften mit Eifer und Liebe getrieben, besonders seitdem Hakem II. in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts die Universität Cordova stiftete, die ausgezeichnetsten Männer zu Lehrstellen berief und durch ganz Spanien große Bibliotheken anlegte.

Wie im Oriente blieb indessen auch in Spanien der Almagest die Hauptquelle der Araber für die wissenschaftliche Bearbeitung der Astronomie; wiewohl ausgezeichnete spanische Sternkundige und ältere Zeitgenossen des Maimonides in einigen wichtigen Punkten von Ptolemäus abweichen. Cf. oben B. 2. Cap. 9.

Daß Maimonides sehr frühe in das Studium der Astronomie eingeweiht wurde, ist höchst wahrscheinlich; da diese Wissenschaft bei den Arabern einen wesentlichen Theil der allgemeinen Bildung ausmachte, und da schon sein Vater Maimon in derselben als Schriftsteller auftrat, indem er einen Commentar zu dem erwähnten Auszuge Alfergani's aus dem Almagest lieferte. Cf. Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie 1 Band Seite 108 und 417 und 2 Band 135. Von des Maimonides Studium des Ptolemäus (Cf. B. 2. Cap. 9. und besonders Cap. 24.) und überhaupt von seinen gründlichen umfassenden astronomischen Kenntnissen, zeugen neben unzähligen Stellen dieses Werkes, theils und vorzüglich sein in Mischna Thore enthaltener Traktat Hilchoth Kiddusch Hachodesch, wo er den ganzen Umfang der Astronomie seiner Zeit systematisch darstellt, theils folgende andere von ihm verfaßten Schriften: Ein Commentar über die mathematischen Schriften des Ibn Hud; eine Bearbeitung des Buches „Dschamion", von demselben Ibn Hud, und eine Ueberarbeitung des Buches „über die Sphären", von אבן אפלה האשבילי , den Maimonides Buch 2. Cap. 9. anführt, und unter dessen daselbst erwähnten ספר מפורסם wahrscheinlich das genannte Buch „über die Sphären" verstanden ist. Cf. Wissenschaftl. Zeitschrift 1, 427.

[2]) Ein astronomisches Werk, cf. Buch 2, 24.

כפי מה שעשה המופת הקבאיצי באגרת המרחקים .

[3]) Dieser berühmte Astronom, dessen Maimonides auch 2, 24. Erwähnung thut, heißt Thabeth ben Korrah (תאבי'ת בן קרה), Schüler Mohameds ben Musa, ben Schaber, und Vater des Astronomen Senan ben Tabeth ben Korrah, war seiner Religion nach ein Zabier und lebte im neunten Jahrhundert am Hofe zu Bagdad, cf. Casiri, Biblioth. Arab. hisp. p. 386, col. 2. Mehrere seiner Werke befinden sich nach Delambre, Histoire de l'astronomie du moyen age p. 75 in der Pariser Bibliothek.

א"א להשיג עוביים בדקדוק אחר שאין בהם ככבים שנלמוד מהם, אמנם עבי גלגל הככבים הקיימים המעט שיהיה עביו מהלך ארבע שנים, יודע זה משיעור רוחק כוכביו, אשר גרם כל כוכב מהם כשיעור כדור הארץ תשעים פעם ועוד, ואפשר שיהיה עובי גרמו יותר, ואמנם הגלגל התשיעי המקיף בכל התנועה היומית לא יודע לו שיעור כלל, אחר שאין בו ככב אין תחבולה לנו לדעת גדלו, והשתכל אלו הנמצאות הגשמיות מה עצום שיעורן ומה רב מספרן, ואם הארץ כלה אין שיעור לה כנגד גלגל הככבים, מהו ערך האדם לכל אלו הנבראות, ואיך ידמה אחד ממנו שיהיו אלו בעבורו ובגללו ושהם כלים לו, זהו עניין הקש הגשמים, כל שכן כשתעיין מציאות השכלים הנפרדים, ויש לשאול לפי דעת הפילוסופים בזה העניין ולאמר אין ספק שאלו אמרנו שתכלית אלו הגלגלים הנהגת איש מבני אדם או אנשים רבים ע"ד משל היה זה שקר לפי העיון הפילוסופי, אבל בהיותנו חושבים שתכליתם הנהגת מין האדם, אין הרחקה בהיות תכלית אלו הגרמים העצומים האישיים מציאות אישי מינים, אשר לפי דעתם אין תכלית למספרם לעולם, ואין המשל בזה אלא משל אומן שעשה כלים שמשקלם ככר ברזל לעשות מחט קטן שמשקלו גרגיר, ואלו היה בעבור מחט אחד היה זה מהפסד ההנהגה לפי עיוננו גם כן ולא היה הפסד ההנהגה לגמרי, אבל אחר שהוא עושה באלו הכלים הנכבדים מחט אחר מחט, וכן ככרים רבים ממחטים, יהיה מעשה הכלים ההם חכמה ותיקון הנהגה עכ"פ, וכן יהיה תכלית הגלגלים המשך ההויה וההפסד, ותכלית ההויה וההפסד מציאות מין האדם, כאשר נאמר כבר ונמצא כתובים ודברים עוזרים לזה הדמיון: והפילוסוף מתרץ זאת הקושיא, ואומר אלו לא היה החלוק בין הגרמיים הגלגליים ובין אישי המינים ההוים הנפסדים אלו בגדלות ובקטנות היה אפשר שיאמר זה, אמנם כאשר ההפרש ביניהם מעלת העצם הוא רחוק מאד שיהיה המעולה כלי למציאות הפחות השפל: סוף דבר שזאת השאלה

יעור

keine Sterne kennen, vermittelst deren wir die Dicke derselben mit Genauigkeit zu erfahren vermögen. Indessen beträgt die Dicke der Sphäre der Fixsterne zum wenigsten einen Weg von vier Jahresreisen. Dies ergibt sich aus der Größe der Entfernung ihrer Sterne, indem der Körper eines jeden dieser Sterne mehr als das Neunzigfache der Erdkugel beträgt. Es kann jedoch auch ihre Dicke mehr betragen. Die Größe der neunten Sphäre, welche in der täglichen Bewegung Alles umgibt, ist gänzlich unbekannt. Da sich nämlich in derselben kein Stern befindet; so haben wir kein Mittel, ihre Größe zu erfahren. Betrachten wir die unermeßliche Größe, die unendliche Anzahl dieser Himmelskörper, gegen welche die Erde in Nichts verschwindet; was ist der Mensch in Vergleich mit ihnen, und wie kann er sich einbilden, daß sie nur seinetwegen erschaffen, nur ein Werkzeug seiner Bequemlichkeit seien. Diese Bedeutungslosigkeit hat er schon in Vergleich mit der Körperwelt; welche erst mit der höhern Welt der Geister? Indessen könnte man gegen diesen Schluß der Philosophie folgenden Einwurf erheben. Es ist unstreitig, daß die Ansicht, nach welcher wir die Himmelskörper als Mittel für Einen oder mehrere Menschen vorhanden sein lassen, jeder wahrhaft philosophischen Forschung widerstreben muß. Wenn wir aber sagen, daß sie für die Gattung des Menschen vorhanden seien, so enthält die Behauptung nichts Ungereimtes, indem man sich die zwar unermeßlichen, jedoch nur einzelnen Himmelskörper als Mittel für die gesammten Menschen, deren Anzahl unendlich ist, wohl vorstellen kann. Zur Erläuterung mag uns ein Gleichniß dienen von einem Künstler, welcher eine eiserne Maschine, die einen Zentner wiegt, zusammensetzt, um eine kleine Nadel zu verfertigen, die nur einen Gran an Gewicht hat. Läge blos die Verfertigung einer einzigen Nadel in seinem Plane, so betrachteten wir das Zusammensetzen der Maschine als die höchste Ungereimtheit. Wir hüten uns aber vorschnell dieses Urtheil zu fällen. Denn wenn er durch diese Maschine nicht blos Eine, sondern mehrere und allmählig so viel Nadeln verfertigt, daß deren sämmtliches Gewicht unzählige Zentner beträgt, so müssen wir wohl der Maschine das Lob einer höchst zweckmäßigen Arbeit zuerkennen. Läßt sich daher nicht auf gleiche Weise denken, daß die Himmelskörper zum Behufe des immerwährenden Entstehens und Vergehens vorhanden seien, und dies wiederum, wie schon bemerkt wurde und viele Stellen der heiligen Schrift bestätigen, das Daseyn des Menschengeschlechts zum Zwecke habe? Der Philosoph aber beseitiget diesen Einwurf. Allerdings sagt er, wenn sich die Himmelskörper und die Gattungen der entstehenden und vergehenden Wesen nur durch Größe und Kleinheit unterschieden, könnte sich diese Ansicht geltend machen. Da aber der Unterschied zwischen beiden in dem verschiedenen Grade ihrer Wesensvollkommenheit liegt, so ist es eine höchst unvernünftige Behauptung, daß das Vollkommene dem Daseyn des Unvollkommenen als Mittel dienen soll. Das Wichtigste aber hierbei ist, daß jener Einwurf meine

Ansicht

יעזר בה במה שנאמינהו מחדוש העולם, ורוב מה שכונתי בזה הפרק היה זה העניין, וגם כן היותי שומע תמיד מכל מי שידע דבר מחכמת התכונה, שהוא חושב לגוזמא מה שזכרוהו החכמים ז"ל מן הרחקים, שהם אמרו שעובי כל גלגל מהלך ת"ק שנה, ובין כל גלגל וגלגל מהלך ת"ק שנה, והם ז' הגלגלים, יהיה רוחק הגלגל השביעי ר"ל גבנינותו ממרכז הארץ מהלך שבעת אלפים שנה; ויחשוב כל מי שישמע זה שיש בדבריהם גוזמא גדולה ושלא יגיע המרחק אל זה השיעור וממה שהתבאר ברחקים במופת יודע לך שהרוחק בין מרכז הארץ ובין קבוב שבתי והוא הגלגל השביעי מהלך שבעת אלפים שנה וכ"ד שנה בקרוב אבל הרוחק אשר זכרנוהו והוא מהלך שמנת אלפים ות"ש שנה הוא עד חלל קבוב הגלגל הח', וזה אשר תמצאם אומרים בין גלגל וגלגל רוחק כך, עניינו עובי הגרם אשר בין הגלגלים לא שיש שם ריקות, ולא תבקש ממני שיסכים כל מה שזכרוהו מעניין התכונה למה שהעניין נמצא, כי החכמות הלמודיות היו בזמנים ההם חסרות, ולא דברו בהם על דרך קבלה מן הנביאים, אבל מאשר סברו חכמי הדורות בענינים ההם, או מאשר שמעום מחכמי הדורות ההם, ולא מפני זה אומר בדברים שאמצא להם שהם מסכימים לאמת שהם בלתי אמתיות או נפלו במקרה, אבל כל מה שאפשר לפרש דברי האדם עד שיסכים למציאות אשר התבאר מציאותו במופת, הוא יותר ראוי באדם המעולה המודה על האמת לעשותו:

פרק חמשה עשר

לנמנע טבע קיים קיום עומד אינו מפעולת פועל אי אפשר השתנותו כלל ומפני זה יתואר השם ביכולת עליו, ואין חולק על זה אחד מאנשי העיון כלל ולא יסכל זה אלא מי שלא יבין המושכלות, ואמנם מקום המחלוקת בין בעלי העיון כלם הוא הרמז אל מין אחד מן המרומים, כי קצת אנשי העיון אומרים שזה מכת הנמנע אשר לא יתואר השם ביכולת עליו ויאמרו אחרים שהוא מכת האפשר אשר

נחלת

Ansicht von der Erschaffung der Welt unterstützt, und darum vorzüglich habe ich desselben in diesem Kapitel Erwähnung gethan. Auch habe ich immer von den der Astronomie Kundigen gehört, daß sie die Größenbestimmungen unserer Weisen als eine Uebertreibung betrachten. Diese sagen nämlich, daß die Dicke einer jeden Sphäre und der Raum zwischen einer Sphäre und der andern ein Weg von 500 Jahren sei. Da es nun sieben Sphären gibt, so ist die Entfernung der siebenten Sphäre, d. h. ihrer obern Fläche von dem Mittelpunkte der Erde, ein Weg von siebentausend Jahren. Es glaubt Jeder, der dies hört, daß in ihren Worten eine große Uebertreibung liege, und daß diese Entfernung nicht diese Größe erreiche. Aus dem, was über die Entfernungen erwiesen ist, geht hervor, daß die Entfernung des Mittelpunktes der Erde von dem Pole des Saturn, nämlich der siebenten Sphäre, ein Weg von ohngefähr siebentausend und vierundzwanzig Jahren beträgt, aber die Entfernung, die wir früher erwähnt haben, welche nämlich einen Weg von achttausend und siebenhundert Jahren beträgt, beziehet sich auf die Höhlung der achten Sphäre. Wenn wir also finden, daß sie sagen, es sei zwischen einer Sphäre und der andern eine bestimmte Entfernung, so verstehen sie darunter die Dicke des Körpers zwischen den Sphären, nicht aber einen leeren Raum, der zwischen denselben sei. Du darfst aber nicht erwarten, daß alles, was sie über astronomische Gegenstände lehren, der Wahrheit vollkommen entspreche. Denn die mathematischen Wissenschaften waren in den damaligen Zeiten sehr mangelhaft, und die Rabbinen stellen in ihren Sätzen, ohne diese für Ueberlieferungen von den Propheten auszugeben, die Resultate auf, die sie entweder selbst gefunden haben, oder dem Nachdenken anderer gelehrten Zeitgenossen verdanken. Dennoch werde ich keineswegs dasjenige, was ich bei ihnen als mit der Wahrheit übereinstimmend finde, nicht als solche anerkennen, oder als etwas zufällig Entdecktes erklären. Denn dem bessern und wahrheitsliebenden Menschen geziemt es, die Worte Anderer, so viel als möglich, so zu deuten, daß sie mit der durch Beweise begründeten Wahrheit im Einklange stehen.

Fünfzehnter Abschnitt.

Dem Unmöglichen legen wir eine in sich begründete, von der Schöpferkraft unabhängige, unveränderliche Natur bei, was selbst durch den göttlichen Willen nicht in Wirklichkeit treten kann. Keiner der Denker bestreitet diese Behauptung, welche nur bei dem, mit den philosophischen Forschungen nicht Befreundeten Anstand finden kann. Wohl aber bietet die Anwendung dieses Satzes auf einzelne Fälle Veranlassung zum Streite zwischen den Philosophen dar, indem die Einen Manches zur Klasse des Unmöglichen rechnen, worauf die Gottheit keinen Einfluß ausübt, und die Andern dasselbe als etwas blos Mögliches ansehen, was sich

נחלת יכלת השם כהמצאתו כאשר ירצה, והמשל בו התקבץ שני ההפכים ברגע אחד בנושא אחד וההפך הראשים ר"ל שוב העצם מקרה והמקרה עצם או מציאות עצם גשמי מבלתי מקרה בו, כל זה מכת הנמנע אצל כל אחד מאנשי העיון, כן היות השם ממציא כמותו או משיב עצמו להעדר או שיתגשם או שישתנה כל זה מכת הנמנע, ולא יתואר השם ביכולת על דבר מכל אלו, אמנם אם ימציא מקרה לבדו לא בעצם, יש כת מבעלי העיון והם המעתזילא שחושבים שהוא אפשר ואחרים אמרו שהוא משער הנמנע, ואע"פ שהאומר במציאות מקרה לא בנושא לא הביאהו לזה העיון לבד אבל שמירת עניינים

תוריים

Fünfzehnter Abschnitt.

¹) Der bekannte Grundsatz des Widerspruchs, welcher schon von Plato hervorgehoben (Phaedo p. 234 ed. bipont. *μηδεποτε εναντιων εσται ἑαυτῳ το εναντιον*), aber von Aristoteles mit größerer Klarheit entwickelt und an die Spitze seiner Logik und Metaphysik gestellt wurde. Der Sinn dieses Grundsatzes, den die späteren Logiker auf mannigfaltige Weise ausdrückten, ist, daß zwei entgegengesetzte Urtheile nicht wahr, und daß einem und demselben Subjekte nicht widersprechende Merkmale zukommen können. Aristot. metaphys. lib. 4. cap. 3. 4. Auch hält ihn Aristot. l. c. für undemonstrabel.

²) Substanz ist das für sich bestehende Ding, dasjenige, welches allen Prädikaten zum Grunde liegt, und zurückbleibt, wenn man sich alle Prädikate wegdenkt. Sie ist weder die Materie, noch die Form an sich, sondern das aus der Materie und Form Zusammengesetzte. Insofern man nun bei der Substanz von allen Prädikaten abstrahiren muß, kein individuelles Ding aber ohne Prädikate, z. B. Größe, Gestalt, Ort, Zeit (Kategorien) in das Seyn treten kann: so bilden die Substanz und die Prädikate die 2 Principien jedes individuellen, in die Wirklichkeit getretenen Dinges, und die Verwechselung dieser Principien ist unmöglich; die Substanz läßt sich nicht prädiciren, sondern von ihr muß alles, was sich an dem Dinge befindet, prädicirt werden.

³) Die Substanz, das Ding an sich, ohne die veränderlichen Accidenzien, ist nur das Denkbare; sobald aber das Ding in die Wirklichkeit übergeht, müssen ihm nothwendig Prädikate inhäriren.

⁴) Mutatsaliten, d. h. die Abgesonderten, (siehe oben 1, 71) eine aus der Mitte der Medabbrim hervorgegangene religiöse Secte unter den Muhamedanern. Sie huldigten eigenthümlichen, von dem gewöhnlichen Volksglauben abweichenden religiösen Ansichten, kehrten sich nicht an die Tradition (Sunah), und wagten es, selbst manche Suren des Korans als unächt zu erklären, wenn der Inhalt derselben mit ihren philosophischen Lehren im Widerspruch stand. Der Stifter dieser Secte hieß Ketada, cf. Hotting. histor. orient. p. 563.

dem Willen der Gottheit nicht entziehen kann. [1]) Z. B. die einem und demselben Subjekte gleichzeitige Beilegung entgegengesetzter Prädikate, [2]) die Verwechselung der Prinzipien, d. h. das Uebergehen einer Substanz in ein Prädikat, oder eines Prädikats in eine Substanz, ferner [3]) das Daseyn eines körperlichen Gegenstandes ohne Prädikat; diese gehören nach allen Denkern in die Klasse des Unmöglichen. Nicht minder unmöglich und der göttlichen Macht entzogen ist Folgendes: daß nämlich die Gottheit ein ihr gleiches Wesen erschaffe oder sich selbst vernichte, verkörpere oder überhaupt verändere. Ueber die Frage hingegen, ob er ein Accidenz ohne Substanz erschaffen könne? theilen sich die Ansichten. Manche der Philosophirenden, [4]) nämlich die Mutatsaliten, halten es für möglich, [5]) die Andern für unmöglich. Bei den Ersteren jedoch war dies nicht das Resultat freier Forschung, sondern ihr durch die Kette religiöser Dogmen gefesselter Geist

Fünfzehnter Abschnitt.

[5]) Die Medabbrim läugnen das natürliche Causalverhältniß, und halten Gott für die unmittelbare Ursache in der Welt. Die Accidenzien, welche Gott an den Dingen erschafft, sind verschieden in jedem Augenblick, und da sie durch nichts gehalten werden, erschafft Gott an die Stelle der verschwindenden Accidenzien, neue Accidenzien von derselben Art. Ohne diese fortwährende Erschaffung der Accidenzien würden alle Dinge plötzlich zu Grunde gehen, da die von Gott geschaffenen in jedem Momente aufhören, und Substanzen ohne Accidenzien undenkbar sind. Von den Mutatsaliten, welche dieser Ansicht der Medabbrim im ganzen beistimmen, behaupten jedoch einige, daß manche Accidenzien, welche sie nicht genauer angeben, dauernd bleiben; diese Mutatsaliten müssen daher das Causalverhältniß, das sie verwerfen, zum Theil wieder anerkennen, indem die dauernden Accidenzien nur durch die Kraft der Natur getragen werden können. Nun gibt es aber zwei, von den Medabbrim und Mutatsaliten allgemein anerkannte Dogmen: 1) das Nichtseyn bedarf keines Schöpfers; 2) die erschaffene Welt wird einst untergehen. Nach den Medabbrim und Mutatsaliten, welche gar keine dauernden Accidenzien annehmen, erklärt sich der Untergang der Welt dadurch, daß Gott aufhört die Accidenzien zu schaffen. Nach den erwähnten Mutatsaliten hingegen, welche einige Accidenzien für dauernd halten, läßt sich nicht einsehen, wie sie den Untergang der Welt behaupten konnten. Es erklärt sich jedoch derselbe aus einer Stelle Buch 1, Kap. 73, Satz 6. „Einige Medabbrim sagen: wenn Gott einst die Welt zerstören will, erschafft er ein Accidenz der Zerstörung ohne Substanz, welches Accidenz dem Daseyn der Welt entgegen strebt und ihren Untergang bewirkt.“ Durch diese Hypothese zogen sich die Mutatsaliten aus der Verlegenheit, und darauf bezieht sich Maimonides in unserer Stelle. Die Möglichkeit eines Accidenzes ohne Substanz wird also nicht von allen Mutatsaliten behauptet, die Wirklichkeit von keinem derselben, da die Erschaffung jenes Accidenzes nur erst bei dem Untergang der Welt Statt finden wird.

תוריים לחצם העיון לחץ גדול ונמלטו בזה המאמר, כן המציא דבר מוגשם לא מחומר כלל, הוא מכת האפשר אצלינו, ומכת הנמנע אצל הפילוסופים, וכן יאמרו הפילוסופים, שהמציא מרובע שאלכסונו כצלעו, או זוית מוגשמת שיקיפו בה ארבע זויות פשוטות נצבות וכיוצא בהם, כל אלו מכת הנמנע, וקצת מי שיסכל חכמות הלמודיות ולא ידע מאלו העניינים רק המלות לבד לא ציור עניין יחשבם אפשריים, ואני תמיה אם זה השער פתוח ומותר לכל אדם שיאמר באי זה עניין שיציירהו שהוא אפשר ויאמר האחר שהוא נמנע לפי טבע העניין, או יש דבר שיסגור זה השער וישמרהו, עד שיגזור האדם ויפסוק שזה נמנע בטבע, ואם בחינת זה העניין ומצרפו בכח המדמה או בשכל, ובאי זה דבר יובדל בין המדמה והמושכל, שפעמים שיחלוק האדם על חברו, או תחלוק עליו נפשו בעניין אחר הוא אפשר אצלו בטבעו, ואמר החולק זה האפשרות הוא מפעל הדמיון לא בבחינת השכל, ואם יש ג״כ דבר שנבדיל בו בין הכח המדמה ובין השכל, ואם הוא דבר חוץ לשניהם יחד, או בשכל עצמו מבדילים בין המושכל והמדומה, אלו כלם צריך לחקור אתם מאד ואין זאת כונת הפרק: הנה התבאר כי לפי כל אחד מן הדיעות יש שם דברים נמנעים, ושמציאותם מן השקר, ושלא יתואר השם ביכלת עליהם, ואין לאות בחוקו, ולא מעוט יכלת בהיותו בלתי משנה אותם, א״כ הם שוקדם על טבעם ואינם מפעולת פועל, הנה כבר התבאר שמקום המחלוקת הוא בדברים שיונחו מאי זה משתי הכתות הם, אם מכת הנמנע, או מכת האפשר, והבן זה:

דברי

Fünfzehnter Abschnitt.

[6]) In Ermangelung einer besseren Erklärung habe ich nach den Commentaren **Schem Tob** und **Aphudi** übersetzt, welche diese Stelle auf die Frage, über die Erschaffung der Welt aus Nichts oder aus einem Urstoff, beziehen. Vergl. Buch 2. Kap 13. Der Ausdruck des Textes ist jedoch hart; besonders ist auffallend, daß sich Maimonides nicht der geläufigen Formel bedient: המצא דבר לא מדבר

[7]) Dieser und der folgende sind zwei bekannte Lehrsätze der Geometrie.

[8]) Vor dieses seltenen Mannes rastlosem Streben nach Wahrheit floh jener verderbliche dogmatische Schlummer, in welchen so viele seiner Zeitgenossen verfielen. Wer könnte ohne Bewunderung die Reihe

Geist ward zu dieser Behauptung gezwungen. Ferner daß die Gottheit etwas [6]) Körperliches ohne einen Urstoff erschaffen kann, ist nach unserer Ueberzeugung möglich, nach den Philosophen unmöglich. Ein Quadrat [7])', dessen Seite seiner Diagonale gleiche, oder ein körperlicher Winkel, der vier rechte Winkel enthalte und dergleichen, rechnen die Philosophen ebenfalls zu dem Unmöglichen; manche jedoch, welche der Mathematik unkundig sind und diese Gegenstände nur dem Worte nach verstehen, halten es für möglich.

Ich möchte aber Gewißheit haben, ob diesen Streitigkeiten das Thor geöffnet ist, so daß jeder beliebige Gegenstand von dem Einen als seiner Natur nach möglich, von dem Andern als unmöglich gehalten werden kann; oder ob dieses Thor zu verschließen ist, so daß die Natur des Unmöglichen aus zuverlässigen Gründen erkennbar wird? Auch ist zu erwägen, was entscheidet bei jenen Fragen die Einbildungskraft oder der Verstand; ferner durch welches Geistesvermögen ist das Erzeugniß der Einbildungskraft von dem Resultat des Gedachten zu unterscheiden? Im Streite nämlich über einen Gegenstand, den der Eine als seiner Natur nach möglich betrachtet, oder über dessen Möglichkeit in Zweifel ist, hört man nicht selten den Gegner behaupten, die Annahme deren Möglichkeit sei nicht dem Verstande, sondern bloß der Einbildungskraft gemäß. Gibt es auch ein solches Geistesvermögen, so fragt es sich endlich, ist dasselbe ein Drittes von Verstand und Einbildungskraft verschiedenes, oder ist es der Verstand selbst, der solches unterscheidet?

[8]) Alle diese Fragen sind einer genauen Untersuchung höchst würdig, sie liegen aber dem Zweck dieses Kapitels zu fern. Nunmehr ist es einleuchtend, daß es nach allen Systemen unmögliche Dinge gibt, bei denen keine Wirklichkeit denkbar ist, auf welche die Gottheit, unbeschadet ihrer Macht, keinen Einfluß gewinnt, die also unveränderlich und unabhängig von der Schöpfungskraft in ihrer Natur beharren; ferner daß sich der Streitpunkt bloß auf einzelne Fälle beschränkt, bei welchen man ungewiß ist, ob sie zu dem Reiche des Unmöglichen oder Möglichen gehören.

Sechs=

Fünfzehnter Abschnitt.

der Fragen betrachten, welche neben seiner unermüdlichen Forschbegierde zugleich seinen richtigen, genialen Geistesblick beurkunden, der ihn ahnen ließ, daß der letzte Aufschluß über die Principien der Dinge nur in der Erforschung des Erkenntnißvermögens zu suchen sind. Schade, daß er diese Fragen, welche durch seine Untersuchung über die realen Merkmale des Unmöglichen veranlaßt wurden, nicht wissenschaftlich aufzulösen versucht hat! Bei dem Scharfsinne des Verfassers hätten seine Resultate, namentlich über die Hauptfrage, über die Merkmale des Unmöglichen, sicherlich auch für unsere Zeit Interesse gehabt.

פרק ששה עשר

דברו הפילוסופים על השם יתעלה מידיעתו בכל אשר זולתו סרה גדולה מאד, וכשלו כשלון אין תקומה להם ממנו ולא למי שנמשך אחריהם בדעת ההיא ואני אשמיעך אחר זה הספקות והשבושים אשר הביאום לדבר סרה בעניין ההוא, ואשמיעך עוד דעת תורתנו בו ואיך תחלק עליהם בדיעותם הרעות והמגונות בעניין ידיעת השם, ורב מה שהביאם אל העניין ההוא, תחלה הוא מה שיראה בתחלת המחשבה מהעדר סדור ענייני בני אדם, והיות קצת החסידים בחיים רעים מכאיבים, וקצת אנשים רעים בחיים טובים וערבים, והביאם זה לעשות החלוקה אשר תשמע עתה, והיא שהם אמרו לא ימלט העניין מאחד משני חלקים, אם שיהיה השם בלתי יודע דבר מאלו העניינים האישיים ר״ל הפרטיים ובלתי משיג אותם, או יהיה משיג אותם ויודעם וזאת חחלוקה הכרחית, ואחר כן אמרו וא״כ הוא שישיגם וידעם לא ימלט העניין מאחד משלשה חלקים, אם שיסדרם וינהיגם סדור טוב ושלם ותמים, או יהיה מנוצח ולואה לסדרם אין יכולת לו עליהם, או ידע ויוכל לסדר ולהנהיג הסדר וההנהגה הטובה אלא שהוא יעזבם ויחשם, על צד היותם נבזים ושפלים ופחותים בעיניו או על צד הקנאה, כמו שנמצא איש מבני אדם יכול לחון טוב לאיש אחר והוא יודע צורך האיש ההוא להשיג אל טובו, אלא שהוא לרוע טבעיו ורשעו וקנאתו יקנא בו על זה ולא יתנהו הטוב ההוא וזאת החלוקה הכרחית אמתית ג״כ, ר״ל שכל יודע בעניין אחד לא ימלט מהיותו משגיח להנהיג מה שידע, או יעזבהו, כמו שיעזוב האדם וישכח בביתו הנהגת החתולים על דרך משל, או מה שהוא יותר פחות מהם, ואשר יש לו השגחת בעניין, פעמים ינוצח וילאה להנהיגו, ואע״פ שהוא רוצה להנהיג, וכאשר חלקו החלוקה הזאת פסקו וגזרו גזרה, ואמרו ששני חלקים מאלו השלשה חלקים המחוייבים לכל מי שידע נמנעים בחוק הש״י, והם שלא יוכל או יוכל ולא ישגיח, מפני ששניהם מדות רעות או לאות וחלילה לשם משניהם, א״כ לא נשאר מן החלוקה כולה אלא שלא ידע דבר מאלו העניינים כלל, או ידעם ויסדרם הסדור הטוב ואנחנו נמצאם בלתי מסודרים ולא מחויבים להקש ולא נמשכים כפי מה שצריך, א״כ בזה ראיה על היותו בלתי יודע

Sechszehnter Abschnitt.

Die Philosophen sprechen über das Wissen Gottes, in Betreff der Dinge außerhalb seiner Wesenheit, höchst ungereimt, und bereiten sich und ihren Anhängern in dieser Ansicht einen Fall, von welchem kein Aufkommen für sie ist. Ich werde Dich sogleich sowohl mit den Zweifeln und Irrthümern, welche sie zu dieser Ungereimtheit verleiteten, als auch mit der Meinung unseres Gesetzes über diesen Gegenstand bekannt machen, und wie Letzteres deren verderbliche und verkehrte Ansichten in Beziehung auf das Wissen Gottes bestreitet. Vorzüglich aber wurden sie zu ihrer Behauptung zuerst verleitet durch die, in den menschlichen Verhältnissen sich kundgebende scheinbare Regellosigkeit, indem manche Tugendhafte ein unglückliches und betrübtes, manche Lasterhafte ein glückliches und heiteres Leben zubringen. Sie stellten nämlich folgendes Dilemma auf; Einer von diesen beiden Fällen, sagen sie, muß nothwendig Statt finden: Gott weiß entweder nichts von den Angelegenheiten der einzelnen Menschen, und fasset dieselben nicht auf; oder faßt dieselben auf und kennt sie. Dieses Dilemma hat nothwendige Gültigkeit. Nun sagen sie weiter: wenn Gott sie auffaßt und kennt, muß wiederum Einer von drei Fällen eintreten: Entweder er regiert und erhält sie in der zweckmäßigsten und vollkommensten Ordnung, oder er vermag aus Kraftlosigkeit die Regierung derselben nicht zu behaupten; oder es gebricht ihm keineswegs an Macht, sie in der besten Ordnung zu erhalten, aber er verläßt und vernachlässigt sie absichtlich, sei es nun, weil ihm die Menschen zu unbedeutend und verächtlich dünken, oder aus Uebelwollen, so wie man manchen Menschen findet, in dessen Macht es stehet, einem Andern, dessen Hülfsbedürftigkeit er kennt, Gutes zu ertheilen, der ihm aber aus angeborner Hartherzigkeit und bösem Willen dasselbe mißgönnt und keine Wohlthat erweiset. Auch die Richtigkeit dieses Trilemma ist einleuchtend, denn Jeder, der einen Andern kennt, wird nothwendig entweder für denselben, oder sich nicht um ihn bekümmern. (So läßt sich kein Mensch z. B. die Versorgung der Ratzen in seinem Hause und anderer geringeren Thiere angelegen seyn) oder wenn er sich seiner annimmt, wird er ihn oft, durch die Schwierigkeiten besiegt, mit dem besten Willen nicht versorgen können. Nachdem sie diese Eintheilung gemacht hatten, zogen sie aus derselben folgenden Schluß: Zwei Glieder dieses Trilemma können in Beziehung auf Gott keine Anwendung finden; die Annahme nämlich, daß es ihm entweder an Kraft oder gutem Willen gebreche, weil wir (fern sei es) durch dieselbe, der Gottheit böse Eigenschaften oder Schwäche beilegen. Es bleiben uns daher von der gesammten Eintheilung nur die beiden Fälle übrig: daß Gott entweder von den menschlichen Angelegenheiten nichts wisse, oder dieselben wisse und sie in der trefflichsten Ordnung halte. Nun finden wir dieselben ohne Ordnung, vernunftlos und unentsprechend den Gesetzen der Billigkeit. Hierin liegt also der Beweis, daß Gott die-

אותם בשום צד ולא לשום סבה, זה העניין הוא אשר הביאם תחלה לדבר הסרה הגדולה הזאת: ותמצא כל מה שבארתי לך מחלוקתם והערתם, ותראה שזה מקום טעותם מפורש במאמר אלכסנדר אלפרדוסי אשר חבר בהנהגה, ותראה ותמה איך נפלו ביותר רע ממה שברחו ממנו, ואיך סכלו העניין אשר היו מעירים אותנו עליו ומפרשים אותו לנו תמיד, אמנם נפלם ביותר רע ממה שברחו ממנו הוא, בהיותם בורחים מיחס אל השם עזיבה ושכחה, ועתה פסקו עליו בסכלות, והיות כל מה שבזה העולם התחתון נסתר ממנו לא ישיגהו, ואמנם סכלותם במה שהיו מעירים אותנו עליו תמיד, הוא בהיותם בוחנים המציאות בעניני אישים מבני אדם, אשר רעותיהם מהם, או מהכרת טבע החמר, כפי מה שאומרים תמיד ומבארים וכבר בארנו מזה מה שצריך, וכאשר יסדו הפנה הזאת הסותרת לכל פנה טובה, המבערת הוד כל דעת אמתי, התחילו אחר כן להסיר גנותה וחשבו שידיעת אלו הדברים נמנע בחק השם מפנים רבים,[1] מהם שהחלקים אמנם יושגו בחושים לא בשכל והשם לא ישיג בחוש, ומהם שהחלקים אין תכלית להם, והידיעה היא עניין מקיף וכולל הדבר ומה שאין לו תכלית לא יקיפהו מדע ולא יכילהו, ומהם שהידיעה בחדושים והם הפרטיים בלא ספק תחייב לו קצת שנוי, מפני שהוא התחדשות ידיעה אחר ידיעה:} ולפי טענתנו אנחנו קהל המחזיקים בתורה שהוא ידעם קודם היותם יחייבו עלינו שתי הרחקות, האחת מהן התלות הידיעה בהעדר

הגמור

Sechszehnter Abschnitt.

¹) Dieser peripathetische Philosoph lebte im dritten Jahrhundert p. Ch. theils in Athen, theils in Alexandrien, war einer der berühmtesten Commentatoren des Aristoteles, und verfaßte auch eigene Werke, von welchen das von Maimonides angeführte „über das göttliche Walten“, nebst einer andern Schrift „über die Seele“ im Jahr 1534 zu Venedig zuerst erschienen sind. Wiewohl er durch seine selbstständigen philosophischen Werke, in welchen er viele wesentliche Punkte des aristotelischen Systems bestreitet, sich großen Ruhm erworben hat; so sind doch seine Verdienste als Commentator weit größer. Bei seinen Zeitgenossen, welche ihn schlechtweg den Ausleger nannten, und bei den Arabern, standen seine Commentare vor allen andern in hohem Ansehen. Auch Maimonides kannte dieselben, und in einem seiner Briefe an Rabbi Samuel räth er

diesem,

dieselben durchaus und auf keine Weise genau kenne. Dies ist die Schlußfolge, welche sie zur Annahme dieser falschen Meinung verleitete. Du findest alles, was ich Dir von ihren Eintheilungen und Schlüssen mittheilte, und daß dies die Veranlassung ihres Irrthums ist, auseinandergesetzt bei [1]) Alexander aus Aphrodisias in einem von ihm verfaßten Werke über [2]) „das Schicksal." Siehe und erstaune nun, wie sie in ein größeres Uebel stürzten, als das, dem sie zu entgehen strebten, und wie sie einen Punkt übersahen, den sie selbst sonst hervorhoben und uns einzuschärfen bemühet waren. Sie stürzten in ein größeres Uebel als das, dem sie zu entgehen strebten. Sie scheueten sich nämlich der Gottheit Machtlosigkeit und Uebelwollen zuzuschreiben, und bürden ihm Unwissenheit auf, so daß ihr Alles, was sich auf der irdischen Welt ereignet, gänzlich verborgen bleibe. Sie übersahen auch einen, von ihnen sonst hervorgehobenen Punkt, indem sie das gesammte Daseyn nach dem Zustande einzelner Menschen beurtheilten, die doch ihre Leiden entweder sich selbst oder der Natur des Stoffes zuzuschreiben haben, wie sie selbst zu erklären pflegen und [3]) wir schon genügend erörtert haben. Nachdem sie diesen Grund legten, der jeden andern guten Grund entrückt und den Glanz des ächten Wissens verdunkelt, begannen sie, gleichsam um ihre Schande zu verhüllen, nachzuweisen, daß die Kenntniß von den Dingen aus vielen Gründen unmöglich der Gottheit beizulegen sei. Zuerst: das Einzelne wird vermittelst der Sinne, nicht des Verstandes aufgefaßt. Gott nimmt aber nichts durch Sinne wahr; ferner das Einzelne ist etwas Unendliches. Nun kömmt Kenntniß durch Begränzen und Zusammenfassen zu Stande; etwas Unendliches kann aber nicht begränzt und durch das Wissen umfassend angeeignet werden. Endlich würde die Kenntniß von dem Einzelnen, das sich stets erneuert, Gott unstreitig der Veränderlichkeit unterwerfen, weil immer eine neue Kenntniß nach der andern käme. Dabei wollen sie uns, die wir als Anhänger des Gesetzes behaupten, daß Gott die Dinge kenne, ehe sie entstanden sind, zwei Ungereimtheiten nachweisen: einmal [4]) daß wir den Begriff des Wissens auf etwas Nichtseyendes

Sechszehnter Abschnitt.

diesem, die Schriften des Aristoteles nicht ohne die Commentare des Alexanders von Aphrodisias zu lesen.

[2]) Diese Schrift ist, von Schultheß ins Deutsche übersetzt, zu Zürch 1812 erschienen. Früher hatte sie schon Hugo Grotius lateinisch bearbeitet in dem Werke: Philosophorum sententiae de Fato. Nach Picus (beim Fabricius biblioth. graec. lib. IV. cap. 25. p. 65) soll Alexander dieses Werk bloß in der Absicht geschrieben haben, den Kaiser Alexander Severus von seinem bekannten Wahnglauben an Astrologie und Wahrsagerei zu heilen.

[3]) Oben Kap. 8 und 12.

[4]) Das Wissen setzt voraus eine Intelligenz, welche weiß, und ein Objekt, welches gewußt wird; das Nichtseyende könne also kein Gegenstand des Wissens sein.

הגמור, והשנית היות ידיעת הדבר בכח דבר אחר וידיעת היותו בפעל דבר אחר: וכבר הפליגו לחשוב רע עד שאמר קצתם שהוא יודע המינים לבד לא האישים, ואמר קצתם שהוא אינו יודע דבר זולת עצמו בשום פנים כדי שלא יהיה בו רבוי ידיעות לפי מחשבתם, ומן הפילוסופים מי שיאמין באמונתנו שהוא יתעלה ידע כל דבר ולא תעלם ממנו תעלומה כלל, והם אנשים גדולים קודם אריס"טו, כבר זכרם ג"כ אלכסנדר במאמר ההוא, אלא שהוא אינו רוצה בדעתם ואמר שהגדול שבדברים הסותרים אותו, הוא מה שנראה לעין מרעות תבאנה לטובים וטובות תגיענה לרעים, סוף דבר כבר התבאר לך שהם כלם אלו מצאו עניני בני אדם מסודרים, כפי מה שיראה להמון שהוא סדר, לא היו נכנסים לדבר מזה הענין כלל ולא היו הורסים אליו, אבל המביא הראשון לזה העיון הוא בחינת ענייני בני האדם הטובים שבהם והרעים והיותם במחשבתם בלתי מסודרים, כמו שאמרו סכלינו, לא יתכן דרך ה', ואחר בארי שהדברים בידיעה ובהשגחה נקשרים קצתם בקצתם אתחיל לבאר דעות המעיינים בהשגחה, ואחר כן מה שספקו בו בידיעת השם בחלקים:

פרק שבעה עשר

דעות בני אדם בהשגחה, חמש דעות, והן כלן קדומות ר"ל שהם.

Sechszehnter Abschnitt.

[5]) Durch das Dogma, Gott kenne die Dinge bevor sie entstehen, wird eigentlich der dritte oben erwähnte Einwurf gegen die Allwissenheit Gottes, welcher von der Unveränderlichkeit seines Wesens hergenommen ist, beseitigt, indem Gott die Kenntniß aller Dinge schon im voraus in sich einschließt, und das Entstehen und Vergehen derselben keine Veränderung in seiner Intelligenz bewirkt. Dagegen bemerken die Philosophen: auch nach diesem Dogma bleibe der erwähnte Einwurf in voller Kraft, weil das Wissen einer bloß möglichen Sache verschieden sei, von dem Wissen einer wirklichen.

[6]) Ein vielfaches Wissen, also etwas Zusammengesetztes, widerspreche dem Begriff Gottes, als eines nothwendigen Wesens. Vergl. den Anfang des 2ten Buchs, Prämisse 21. Selbst diejenigen, welche in Beziehung auf Gott positive Attribute annehmen, erklären sich gegen das vielfache Wissen in Gott. Vergl. unten Kap. 20. und die Anmerkung. Maimonides sucht

Kap.

seyendes anwenden; ferner, daß etwas Anders, das Wissen einer bloß [5]) möglichen Sache, und etwas Anders das Wissen einer wirklichen Sache sei. Sie selbst gehen in ihrem Irrthum so weit, daß Einige sagen, Gott kenne blos die Gattungen, nicht die Einzelwesen; Andere [6]), um nicht Gott, wie sie wähnen, ein vielfaches Wissen beizulegen, sogar behaupten, er kenne, ausgenommen seine Wesenheit, gar kein anderes Ding. [7]) Indessen gab es achtungswürdige Philosophen vor Aristoteles, welche unserem Glauben beistimmten, daß die Gottheit alles wisse und ihr nichts verborgen bleibe. Alexander erwähnt dieselben schon in dem angeführten Werke, verwirft aber ihre Ansicht und bemerkt, die kräftigste Widerlegung derselben sei in der Wahrnehmung des Unglückes enthalten, das die Guten trifft, und des Glückes, das den Bösen zu Theil wird. Es ist Dir nun klar, daß sie alle, hätten sie die Angelegenheiten des Menschen geordnet, d. h. nach dem Sinne der Unaufgeklärten geordnet gefunden, keineswegs auf diese Ansichten gerathen wären, und daß sie den ersten Antrieb zu dieser Forschung erhielten durch die Betrachtung der menschlichen Angelegenheiten, der glücklichen und der unglücklichen, die ihnen regellos zu sein schienen, so wie auch die Thoren unserer Mitte sagen (Ezechiel 33, 17): „Der Weg des Herrn ist nicht gerecht."

Nachdem ich nun nachgewiesen habe, daß die Lehren über göttliches Wissen und göttliche Vorsehung genau zusammenhängen, will ich Dich nun mit den Meinungen der Philosophen über die göttliche Vorsehung bekannt machen, und die Zweifel, welche man gegen die Annahme der Kenntniß Gottes von den einzelnen Dingen erhoben hat, zu lösen suchen.

Siebenzehnter Abschnitt.

Die Meinungen der Menschen über die Vorsehung sind fünferlei Art, welche alle vom Alterthum herrühren, d. h. schon bekannt

---

Sechszehnter Abschnitt.

Kap. 20 und 21. die Allwissenheit Gottes gegen alle Einwürfe zu vertheidigen. Aristoteles hingegen drückt sich nicht bestimmt aus über das göttliche Wissen. Einer seiner scharfsinnigsten Ausleger, Tennemann, glaubt aus mehreren Stellen seiner Schriften nachgewiesen zu haben, daß, nach Aristoteles, die Gottheit sich selbst der einzige Gegenstand ihres Denkens sei. Hieraus läßt sich jedoch nicht folgern, daß Aristoteles die göttliche Allwissenheit läugne. Vergl. unten Kap. 21.

שהוא בדעתו אמתת עצמו אשר לא השתנה ידע כל מה שיתחייב לפעלותיו כולם.

[7]) Socrates behauptete und bewies die Allwissenheit Gottes; er widersetzte sich dem durch den Einfluß der Philosopheme seiner Zeit eingerissenen Volksglauben, die Götter wissen bloß Einiges, Anderes nicht; und lehrte, daß Gott Alles wisse, selbst die Worte und Handlungen der Menschen, ja sogar ihre geheimsten Gedanken. Vergl. Xenoph. memorab. I. 1.

שהן דעות נשמעו מזמן הנביאים מעת הגלות התורה האמיתית המאירה לאלו המחשבים כלם:

הדעת הראשון הוא מאמר כי שחשב שאין השגחה כלל בדבר מן הדברים בכל זה המציאות, ושכל מה שבו מן השמים, ומה שבתוכם ניפל במקרה וכאשר יזדמן, ואין שם כלל לא מסדר ולא מנהיג ולא משגיח בדבר, וזהו דעת אפיקורוס והוא ג"כ אומר בחלקים ורואה שהם מתערבים כאשר יזדמן ויתהוה מהם מה שיקרה, וכבר אמרו זה הדעת הכופרים מישראל והם הנאמר עליהם, כחשו בה' ויאמרו לא הוא, וכבר באר אריס"טו במופת שקרות זה הדעת, ושהדברים כלם אי אפשר היותם במקרה, אבל יש מסדר ומנהיג להם, וכבר דברנו מזה מעט במה שקדם:

הדעת הב' דעת מי שיחשוב, שקצת הדברים יש בהם השגחה והם בהנהגת מנהיג וסדר מסדר, וקצתם נעזב ומונח אל המקר' וזה דעת אריס"טו, ואני אבאר לך דעתו בהשגחה, הוא רואה שהש"י משגיח בגלגלים ומה שבהן, ומפני זה התמידו אישיה' על מה שהם עליו, וכבר כתב אלכסנדר ואמר שדעת אריס"טו שהשגחת השם תכלה והפסק אל גלגל הירח

Siebenzehnter Abschnitt.

¹) Schon das Buch Hiob enthält (ausgenommen die epikurische) diese Meinungen; denn nach Maimonides (Kap. 23) betreffen die Unterredungen Hiobs und seiner 3 Freunde Eliphas, Bildad und Zophar ihren Streit über die göttliche Vorsehung, bei welchem ihre vier von einander abweichenden Meinungen wechselsweise mit den hier von Maimonides aufgestellten übereinstimmen.

²) Dieser berühmte Stifter einer der vier Hauptsekten in Griechenland, blühte in Athen am Ende des vierten und im Anfange des dritten Jahrhunderts a. c. Er war es vorzüglich, der die atomistische Ansicht in ein vollständiges System brachte. Der Erfinder der Lehre von den Atomen, unter welchen man die letzten und kleinsten Bestandtheile der Körper versteht, ist Leucipp. Sein Schüler Demokrit, Zeitgenosse des Sokrates, bildete diese Lehre weiter aus, und durch Demokrit's Schriften ward auch Epikur für das atomistische System gewonnen, der es noch mehr zu entwickeln und zu begründen suchte. Die Welt, deren zeitliche Entstehung Epikur unter andern Gründen aus dem geringen Alter der Geschichte herleitet, ist ein Werk des blinden Zufalls. Sie ging hervor aus der Bewegung der Atome, welche, weil aus Nichts unmöglich etwas entstehen kann, von Ewigkeit her gewesen sein müssen, und vermöge eines innern Triebes eine Ewigkeit hindurch sich zusammenfügten und trennten, bis endlich durch ihre zufällige Berührung die Welt entstand. So wenig die Gottheit bei dieser Weltbildung thätig

bekannt [1]) waren zur Zeit der Propheten und der Offenbarung der wahren Lehre, die über alle Dunkelheiten Licht verbreitet. Die erste ist die Meinung derer, welche glauben, daß über keines der Dinge in dieser ganzen Welt eine Vorsehung walte, und daß, was sich auf dem Himmel und der Erde ereignet, durch Zufall und Ungefähr geschehe; welche überhaupt an kein Wesen glauben, das die Welt ordnet, lenket und sich um dieselbe bekümmert. Dies ist die Meinung des Epikur [2]), welcher auch die Hypothese von den Atomen aufstellte, aus deren zufälligen Verbindung das Universum entstanden sein soll. Auch huldigten dieser Ansicht die [3]) Gottesläugner in Israel, von denen gesagt wird (Jer. 5, 12): „Sie leugnen den Herrn und sprechen, er ist nicht." [4]) Indessen hat schon Aristoteles die Falschheit dieser Meinung durch Beweise dargethan, indem er zeigte, daß die Dinge unmöglich durch Zufall geworden seien, sondern daß ein Wesen sie geordnet habe und regiere. [5]) Wir haben schon Einiges über diesen Gegenstand oben gesprochen. Die zweite ist die Meinung derer, welche behaupten, daß über einige Dinge die Vorsehung walte, und ein Wesen sie regiere und ordne; einige aber verlassen und dem Zufalle Preis gegeben seien. Dies ist die Meinung des Aristoteles, über die Vorsehung, wie ich nun genauer entwickele. Ihm scheint, daß Gott walte über die Himmelskörper und was sie enthalten, und daher auch ein jeder derselben in dem Zustande beharre, in welchem er ist. Auch bemerkt Alexander, daß nach Aristoteles das Walten der göttlichen Vorsehung [6]) gänzlich aufhöre bei der Mond-

Siebenzehnter Abschnitt.

tig war, so läugnet Epikur doch nicht ihr Daseyn, welches er nebst den übrigen Lehren seiner Theologie aus dem allgemeinen und darum auch wahren Glauben der Menschheit folgerte. Der epikurische Gott lebt in ewiger ungestörter Ruhe, in seliger Unthätigkeit, belustigt sich in den Zwischenräumen der Himmelskörper mit sich selbst, und bekümmert sich nicht um die Welt und die Angelegenheiten der Menschen. Die Quellen des epikurischen Systems sind vorzüglich das philosophische Gedicht des Lucretius de natura rerum.

[3]) Maimonides scheint Epikur für einen Atheisten zu halten. Wenn auch Maimonides die epikurische Theologie kannte, so nennt er ihn doch einen Gottesläugner, weil er bei dem Ursprung der Welt, den er behauptete, den Einfluß des Schöpfers und die Vorsehung durchaus läugnete. Vergl. Feder's Metaphysik, Seite 480; auch Garve's Anmerkungen zu Ferguson's Grundsätzen der Moralphilosophie, Seite 358 — 366, wo die Fragen beantwortet werden: „Was macht den allgemeinsten Unterschied zwischen dem Atheisten und dem Deisten aus?" „Welche Irrthümer können mit dem Glauben an einen Gott bestehen, und welche heben ihn auf?"

[4]) Vergl. Phys. II. 4 — 6.

[5]) Buch 2, Kap. 20.

[6]) Die Providenz erstreckt sich nur bis an den Mond, d. h. nur die obern Regionen erfreuen sich der göttlichen Vorsorge; alles unter dem

הירח, וזה סעיף משרשו בקדמות העולם, שהוא חושב שההשגחה היא כפי טבע המציאות, א"כ אלו הגלגלים ומה שבהם אשר אישיהם מתמידים עניין ההשגחה בהם הוא התמדתם על עניין שלא ישתנה, וכמו שהתחייב ממציאותם מציאות דברים אחרים אין אישיהם מתמידי המציאות אבל מיניהם, שפע ג"כ מן ההשגחה ההיא מה שחייב השאר המינים והתמדתם וא"א השאר אישיהם, ולא נעזבו ג"כ אישי כל מין עזיבה גמורה, אבל כל מה שנזדכך וזוקק מן החמר ההוא, עד שקבל צורת הצמיחה, נתנו בו כחות שתשמרנו זמן קצוב, תמשכנה אליו מה שיאות לו ותדחנה מעליו מה שאין תועלת לו בו, ומה שנזדכך ממנו יותר מן הראשון. עד שקבל צורת ההרגשה, הושמו בו כחות אחרות לשמרו ולנצרו, והושמה לו יכולת אחרת להתנועע לכוון למה שיאות לו ולברוח ממה שהוא כנגדו, ואחר כן נתן לכל איש כפי מה שיצטרך לו המין ההוא, ומה שנזדכך יותר עד שקבל צורת השכל, נתן לו כח אחר ינהיג בו, ויחשוב וישתכל במה שאפשר בו עמידת אישו ושמירת מינו כפי שלמות האיש ההוא, אמנם שאר התנועות הנופלות באישי המין הן נופלות במקרה, ואין זה אצל אריס"טו בהנהגת מנהיג ולא בסדור מסדר, והמשל בו אם נשבה רוח סוער או בלתי סוער, אין ספק שיפיל קצת עלי זה האילן, וישבר סעיפים מאילן אחר, וישליך אבן מתל של אבנים, ויעלה עפר על עשבים ויפסידם, ויסער הים ותטבע הספינה שהיתה שם, ויטבעו כל מי שבה או קצתם, ואין הפרש אצלו בין נפילת העלה ההוא, ונפילת האבן, או טביעת החסידים החשובים ההם אשר היו בספינה, כן לא יפריש בין שור שהטיל רעי על עם מן הנמלים ומתו, או בניין שנהרסו שתותיו ונפל על מי שבתוכו מן המתפללים ומתו, ואין הפרש אצלו חתול שנזדמן לו עכבר וטרפו או עכביש שטרף זבוב, או אריה שירעב ופגש בנביא וטרפו, סוף דבר עקר דעתו שכל מה שיראהו נמשך לא יפסד ולא ישתנה לו מנהג כלל

בעניינים

Siebenzehnter Abschnitt.

dem Monde richtet sich nach Gesetzen, die von den höhern Regionen emaniren, und ist dem Laufe der Natur unterworfen. Die Worte des Alexander, die wegen ihrer Unbestimmtheit einer Erläuterung bedürfen, erklärt Maimonides dahin, daß von der Providenz nur die Individuen, nicht aber die Geschlechter und Arten der lebenden Geschöpfe und Pflanzen ausgeschlossen sind.

Mondsphäre. Es ist diese Meinung als ein Zweig von dem Stamme seiner Grundansicht über die Ewigkeit der Welt anzusehen. Er hält nämlich dafür, daß die Vorsehung sich nach der Natur der Dinge richte. Daher heißt ihm bei den Himmelskörpern und dem, was sie enthalten, Vorsehung, eben diese Erhaltung ihrer Einzelwesen in ewiger unveränderlicher Fortdauer. *) Insofern aber von ihrem Daseyn das Daseyn anderer Dinge abhängig ist, bei welchen nicht die Einzelwesen, sondern die Gattungen ewige Fotdauer haben; so ist es auch die Vorsehung, welche die fortdauernde Erhaltung der Gattungen bewirkt, während die Erhaltung der Einzelwesen unmöglich ist. Jedoch nicht gänzlich verlassen sind nach ihm die Einzelwesen einer Gattung, sondern jedem Stoff, der sich so verfeinert und läutert, daß er die Form einer Pflanze annimmt, sind Kräfte verliehen, welche ihn eine bestimmte Zeit erhalten, indem sie das ihm Nützliche anziehen und das Schädliche von ihm abstoßen. Einem Stoff aber, der sich noch mehr als der erste verfeinert, so daß er die Form eines Empfindenden annimmt, sind andere Kräfte zu seiner Erhaltung zugetheilt: eine Fähigkeit nämlich, sich zu bewegen, und das ihm Nützliche zu erreichen, und vor dem Schädlichen zu fliehen, so wie es jedem Individuum einer Gattung angemessen ist. Einem Stoffe endlich, der sich so verfeinert, daß er sich zu einem vernünftigen Wesen gestaltet, ist noch ein anderes Vermögen verliehen, durch welches er sich selbst beherrschen, nachdenken und einsehen kann, was sowohl zu seiner eigenen, als zu der Erhaltung seiner Gattung dienlich ist, und dies nach dem Grade der Vollkommenheit des betreffenden Einzelwesens. Hingegen die übrigen Bewegungen, welche bei dem Individuum einer Gattung Statt finden, hängen vom Zufalle ab, und stehen nach Aristoteles nicht unter der Leitung und Anordnung einer Vorsehung. Es wehet z. B. ein Wind mit heftigem Sturm oder ohne Sturm, und wirft einige Blätter dieses, und bricht die Zweige jenes Baumes ab, stürzt von einem Haufen Steine einen herunter, bläst Staub auf das Gewächs, das es verdirbt; erregt im Meere einen Sturm, daß das Schiff versinkt und Alles, was darin ist, oder ein Theil zu Grunde gehet; so ist nach ihm (Aristoteles) kein Unterschied zwischen dem gefallenen Blatt, dem gestürzten Steine, und dem untergegangenen Frommen und Tugendhaften, welche sich im Schiffe befanden. Eben so ist kein Unterschied, ob ein Ochs seinen Koth auf einen Ameisenhaufen wirft und diese sterben, oder ob die Gewölbe eines Gebäudes einstürzen und die in demselben Betenden den Tod finden; kein Unterschied, ob eine Katze eine Maus, die ihr aufstößt, erwürgt, eine Spinne eine Fliege tödtet, oder ein hungeriger Löwe einen Propheten, den er antrifft, verzehrt. Das Wesentliche seiner Grundansicht ist demnach dieses: Alles, was er bei den Himmelskörpern als immer fortdauernd, unzerstörlich und unveränderlich fand,

*) Vergl. Buch 2, Kap. 10.

בעניינים הרקיעיים, או ימשך על סדר לא יעדר ממנו דבר כי אם לעתים רחוקים ועל דרך זרות בעניינים הטבעיים, הוא אומר שהוא בהנהגה כלומר שההשגחה האלהית מהופרת אליו, וכל מה שיראהו בלתי נמשך על הקש ולא שוקד על סדר, בענייני אישי כל מין מן הצמחים ובעלי חיים מדברים ושאינם מדברים יאמר שהוא במקרה לא בהנהגת מנהיג, ר״ל שלא תחובר אליו השגחה אלהית, והוא רואה ג״כ שחבור ההשגחה באלו העניינים נמנע, וזה נמשך אַחַר דעתו בקדמות העולם ושכל מה שנמצא בו זה המציאות חלופו נמנע, ואשר האמינו זה הדעת ממי שיצא מכלל תורתינו הם האומרים, עזב ה׳ את הארץ:

הדעת הג׳ הוא הפך זה הדעת השני, והוא דעת מי שרואה שאין בכל המציאות דבר במקרה כלל, לא כללי ולא פרטי, אבל הכל ברצון וכונה והנהג׳, ומבואר הוא שכל מי שינהיג כבר יָדַע, וזאת היא כת האשעריאה מן הישמעאלים והתחייבו לזה הדעת הרחקות עצומות וסבלום וקבלו אות׳ והוא שהם יודו לארים״טו מה שיחשבהו מההשואה בין נפילת העלה ומות האיש אמרו כן הוא, אבל לא נָשְׁבָה הרוח במקרה אבל השם הֱנִיעָהּ, ולא הרוח הִפִּילָה העלים אבל כל עלה נפל בגזרה מן השם והוא אשר הפילו עתה בזה המקום, ואי אפשר שיתאחר זמן נפילתו או יקדם וא״א נפילתו בזולת זה המקום כי זה כולו נגזר מקדם, והתחייב להם לפי זה הדעת שיהיו תנועות בעלי חיים ומנוחותיו נגזרות, ושהאדם אין יכלת בידו כלל לעשות דבר או להניח עשותו: ויתחייב לזה הדעת ג״כ שיהיה טבע האפשר

בטל

Siebenzehnter Abschnitt.

*) So gewiß es ist, daß die dargestellte Ansicht von der Providenz aristotelisch ist, wie deutlich erhellet aus dem Buche de Mundo (Kap. 6); so wenig möchten wir entscheiden, ob diese Ansicht aus dessen Lehre von der Ewigkeit nothwendig hervorgeht. Wie sich Aristoteles das Verhältniß Gottes zur Welt dachte, darüber sind in vielen Punkten nicht nur seine Ausleger uneinig, sondern er selbst scheint nicht genau entschieden zu haben, da er an verschiedenen Stellen seiner Schriften dieses Verhältniß nicht aus demselben Gesichtspunkt betrachtet. Auch in seiner Lehre von der Providenz ist sich Aristoteles nicht gleich geblieben. Nach einer Stelle, die

wir

fand, und bei den Naturdingen als in ungestörter, nur höchst selten und nur ausnahmsweise Unterbrechung erleidender Ordnung erblickte, betrachtete er als ein Werk der Vorsehung, d. h. die göttliche Vorsehung wallte darüber; alles aber, worin er keine Gesetzmäßigkeit, keine Ordnung wahrnahm, bei den Einzelwesen jeder Gattung, bei den Pflanzen sowohl, als bei den Thieren, den Redenden und Nichtredenden, schreibt er dem Zufalle zu, und erkennt darin keine Vorsehung, d. h. es wallte keine göttliche Vorsehung darüber; ja er hält sogar eine Vorsehung über diese Dinge für unmöglich. *) Dies stehet in Verbindung mit seiner Ansicht von der Ewigkeit der Welt, nach welcher Ansicht alles, was sich in der Welt findet, auf keine andere Weise sein kann. Diejenigen aber, welche dieser Meinung beistimmen, sind abgewichen von den Grundsätzen unserer Lehre, sie sprechen (Ezechiel 9, 9.): „Der Herr hat die Erde verlassen." Die dritte, der zweiten entgegengesetzte, ist die Meinung derer, welche annehmen, daß in dem ganzen Weltall Nichts, weder Allgemeines noch Besonderes durch Zufall geschehe, sondern alles nach dem Willen und der Absicht der göttlichen Vorsehung zu Stande komme. Es ist aber klar, daß Jeder, der über eine Sache waltet, dieselbe auch kennen muß. Dies ist die Meinung der *) Ascharíten unter den Ismaeliten, aus welcher viele und von diesen willig angenommenen Ungereimtheiten hervorgehen. Sie räumen dem Aristoteles ein, daß zwischen dem Abfallen dieses Blattes und dem Tode dieses Menschen kein Unterschied sei, behaupten aber, der Wind habe nicht durch Zufall gewehet, sondern Gott ihn in Bewegung gesetzt; nicht der Wind habe die Blätter abgeworfen, sondern jedes Blatt sei durch den Beschluß Gottes abgefallen. Er sei es, welcher dasselbe in dieser Zeit und an diesem Orte abfallen ließ, und es sei unmöglich, daß es später oder früher oder an einem andern Orte abfalle; alles nämlich sei schon im Voraus bestimmt. Aus dieser Ansicht folgt nothwendig, daß auch die Ruhe und Bewegung der lebendigen Wesen vorausbestimmt seien, und es nicht in des Menschen Macht stehe, etwas zu thun und zu unterlassen. Ebenso gehet aus dieser Ansicht hervor, daß die Natur des Mög-
lichen

Siebenzehnter Abschnitt.

wir unten Cap. 18. An. 5 anführen, scheint er eine specielle Vorsehung anzunehmen, und mit der Ansicht des Maimonides über dieses Dogma genau übereinzustimmen.

*) Eine muhamedanische Sekte, welche sich, wie die Mutatsaliten, aber später, aus der Mitte der Medabbrim gebildet hatte, Vergl. Buch 1, Kap. 71.
ולזמן אחר כן נתחדשה בישמעאלים כת אחרת שנקראת שמה כת האשערייה.
Sie haben diesen Namen von ihrem Stifter Eben Hassan el Aschari, und bildeten durch strenge Orthodoxie einen Gegensatz zu den Mutatsaliten. Näheres über diese Sekte, so wie über die Mutatsaliten, findet man in Averrois Disputat. metaphys. und in Pocock's spec. histor. Arab.

בטל באלו הענינים, ושיהיו אלו הדברים כלם אם מחוייבים או נמנעים, וקבלו זה ואמרו שאלו אשר נקראם אפשריים כעמידת ראובן ובא שמעון הם אפשריים בערך אלינו, אמנם כשיערכו לשם ית׳ אין אפשרות בהן כלל אבל מחויב או נמנע: ויתחייב מזה הדעת ג״כ שיהיה ענין התורות בלתי מועיל כלל, אחר שהאדם אשר לו נתנה כל התורה לא יוכל לעשות דבר לא לקיים מה שצווה בו ולא להזהר ממה שהוזהר ממנו, ואמרה זאת הכת שהוא ית׳ כן רצה, שישלח, ויצוה, ויזהיר, וייעד, ויירא, ואע״פ שאין יכלת בידינו, ויתכן שיעמום עלינו לעשות הנמנעות, ואפשר שנקיים המצוה ונענש ונמרה אותו ונגמל טוב, ויתחייב לפי זה הדעת ג״כ שלא תהיה תכלית כוונה לפעולותיו ית׳, וסבלו כובד אלו ההרחקות כולם בעבור שימלט להם הדעת ההיא, עד כשנראה איש נולד סומא או מצורע אשר לא נוכל לומר שקדם לו חטא שהתחייב בו זה, יאמר שכן רצה השם, וכשנראה החסיד העובד שנהרג בייסורין יאמר כן רצה ה׳, ואין עול בזה, כי ראוי להם בחק השם יתעלה שייסר בייסורין מי שלא חטא ויגמל טוב לחוטא, ומאמריהם באלו הדברים מפורסמים: (

הדעת

Siebenzehnter Abschnitt.

[10]) Es versteht sich von selbst, daß hier nicht von dem Finalgrund der Schöpfung, sondern von dem Zwecke bei der Leitung und Regierung der Welt durch Gott die Rede ist.

[11]) Nämlich ihre Meinung über die Abhängigkeit der individuellen Dinge und Begebenheiten von Gott.

[12]) Ansichten, wie die der Ascharïten, begegnen uns sehr häufig in der Geschichte der Philosophie, und das Eigenthümliche, aber auch Absurde, der ascharitischen Ansichten entsteht bloß dadurch, daß sie dieselben auf ihren Offenbarungsglauben pfropften, mit welchem solche Ideen, als heterogene Bestandtheile sich nie auf eine vernünftige Weise zu einem Ganzen, verbinden lassen. Die Ascharïten sind keine Fatalisten; denn wiewohl sie in der Reihe der aufeinanderfolgenden Veränderungen und Begebenheiten eine unvermeidliche Nothwendigkeit annehmen, so erkennen sie doch ein höchstes Wesen an, von dessen Willen Alles abhängt. Man nennt eine solche unabänderliche Nothwendigkeit, welche ihren letzten Grund in dem Willen des Höchsten hat, Verhängniß; es führt diese Annahme nothwendig, wie wir bei den Ascharïten sehen, zum absoluten Determinismus; während auch diejenigen, welche vom Determinismus ausgehen, sich zu dem Glauben an das Verhängniß bekennen. Stärker, consequenter und mit größerer Berücksichtigung der Gegner dieser Ansicht, ist der Determinismus nie ausgesprochen worden, als von dem geistreichen, unbekannten

Verfasser

lichen aufgehoben sei, und allen Dingen entweder Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit zukomme. Dies nehmen sie auch an und sagen, das, was Möglich genannt werde, als „Ruben stehet und Simon kommt“, sei nur in Beziehung auf uns möglich; in Beziehung auf die Gottheit gebe es durchaus nichts Mögliches, sondern nur Nothwendiges und Unmögliches. Auch folgt aus dieser Ansicht, daß Gebote gar nichts nützen, insofern der Mensch, dem sie ertheilt werden, nicht die Freiheit besitzt, weder das auszuüben, was ihm geboten, noch das zu unterlassen, was ihm verboten wurde. Daher sagen sie, es sei so der Wille Gottes, uns Befehle zu senden, zu warnen, Furcht einzuflößen und Strafen anzudrohen, obwohl wir nicht mit Freiheit handeln können. Auch ließe sich denken, daß er uns auferlege, unmögliche Handlungen auszuüben, nicht minder, daß wir bei der Ausübung der Gebote Strafe und bei der Uebertretung derselben Belohnung erhalten. [10]) Endlich folgt aus dieser Ansicht, daß den Handlungen Gottes kein Zweck zu Grunde liege. Die Bürde aller dieser Ungereimtheiten tragen sie geduldig [11]), um nur ihre Meinung zu retten, und gehen so weit, daß sie beim Anblick eines blind oder aussätzig Gebornen, dessen Unglück doch nicht einer früher begangenen Sünde beizumessen ist, sagen: „Gott habe es so gewollt.“ Ebenso sagen sie, wenn ein frommer gottesfürchtiger Mann grausam ermordet wird, „Gott habe es so gewollt.“ Auch geschiehet hiermit nach ihnen kein Unrecht, da es ja bei Gott stehet, den Schuldlosen mit Strafe zu belegen und dem Sünder Gutes zu erweisen. [12]) Doch ihre Ansichten

---

Siebenzehnter Abschnitt.

Verfasser der Sittenlehre für alle Menschen, 4 Bände, Berlin 1786. Darum findet man auch in diesem Werke Aeußerungen, welche ganz ascharitisch sind. So heißt es Bd. 1. S. 171: „Nun begreife ich auch, wie die Gottheit die menschlichen Handlungen „vorherwissen könne. Denn sie erfolgen nach unveränderlichen „Regeln, die sie selbst festgesetzt hat; anstatt, daß bei einer blinden Willkühr, mit welcher ein Geschöpf handeln könnte, jedes „Vorherwissen dessen, was es thun wird, auch selbst der Gottheit „unmöglich bleiben muß.“ Dieser Verfasser hat mit den Ascharíten die Lehre von der speciellen Kenntniß und dem Vorauswissen Gottes gemein, unterscheidet sich aber darin von den Ascharíten, daß er annimmt, Gott, die erste Ursache aller Dinge, regiert die Welt nach einem vernünftigen Plane durch feststehende, unveränderliche Gesetze, welche sowohl in der moralischen als in der materiellen Welt eine regelmäßige Folge von Ursachen und Wirkungen herbeiführen, wogegen die Ascharíten, welche mit der Lehre von dem Verhängniß und dem Determinismus den Offenbarungsglauben verbinden, in der Weltregirung nur den Willen, aber nicht die Vernunft Gottes erblicken; da er den Menschen Gebote vorschreibt und die Widerspenstigen mit Strafen belegt, obwohl sie nicht mit Freiheit handeln können; da er ferner die Guten bestraft und die Bösen belohnt.

הרעת הר' רעת מי שחשב שלאדם יכלת ולזה ימשך מה שבא בתורה מן המצוה והאזהרה והגמול והעונש לפי דערת אלו על סדר, ויראו שפעולות השם כולן נמשכות אחר החכמה ושלא יתכן לו עול ושלא יענוש מטיב, והמעתזילא גם כן הם על זה הדעת, ואע"פ שיכולת האדם אינה אצלם גמורה והם גם כן יאמינו שהוא יתעלה יודע בנפילת העלה ההוא וברמישת הנמלה ההיא, ושהשגחתו בכל הנמצאות, והתחייבו לזה הרעת גם כן הרחקות, ודברי' סותרי' זה את זה, אמנם ההרחקה היא, היות קצת אישי בני אדם נולד בעל מום והוא לא חטא, אמרו שהוא נמשך אחר חכמתו וזהו הטוב לאיש הזה משיהיה כך שיהיה בריא ואנחנו נסכל ההטבה ההיא ואין זה על הענש לו אבל צד ההטבה אליו, וכן יענוש בההרג החסיד שהוא להרבות גמולו בעולם הבא, עד שהגיע באלו שנאמר להם, ולמה ישר השם משפטיו באדם ולא ישרם בזולתו, ובאי זה חטא נשחט החי הזה הבלתי מדבר, וסבלו מן ההרחקה שאמרו שזה היה הטוב לו עד שיגמלהו השם בעולם הבא, עד שהריגרת הפרעוש והכינה יתחייב שיהיה להם בעבורה גמול מאת השם, וכן זה העכבר בלתי אשם אשר טרפו חתול או נץ אמרו שכן גזרה חכמתו בחק זה העכבר והוא יגמלהו על שקרה אותו בעולם הבא, ואין ראוי אצלי לגנות אחד מאנשי השלש כתות בהשגחה, כי כל אחד מהם הביאהו הכרח גדול למה שאמר, ארים"טו נמשך אחר הנראה מטבע המציאות, וכת האשעריאה ברחו מיחס לש"י סכלות בדבר, ולא יתכן אצלם שיאמר שידע זה הפרט או החלק וסכל זה, והתחייבו ההרחקות ההן וסבלון, וכת המעתזולה גם כן ברחו מלייחס לו יתעלה עול ואון, וגם לא ישר אצלם להכחיש השכל הנברא עם האדם, עד שיאמר שהכאבת מי שאין חטא עליו אין עול בה, וגם לא ישר אצלם גם כן שיהיה שליחות הנביאים כולם ונתינת התורה ללא עניין מושכל, וסבלו גם כן מה שסבלוהו מן ההרחקות ההם, ונתחייב להם הסתירה רוצה לומר דברים סותרים זה את זה, מפני שהם מאמינים שהוא יתעלה ידע כל דבר, ושהאדם בעל יכולת, וזה יביא למה שיתבאר במעט התבוננות שהוא סתירה:

והדעת

Ansichten über diesen Gegenstand sind bekannt. Die vierte ist die Meinung derer, welche festsetzen, daß der Mensch Freiheit habe, und daher ist es nach dieser Meinung ganz angemessen, daß in dem Gesetze, Gebote, Warnungen, Belohnung und Bestrafung vorkommen. Sie behaupten ferner, daß alle Handlungen Gottes nach Weisheit geschähen, daß er kein Unrecht thue und den Gutesübenden nicht strafe. Die Mutatsaliten sind auch dieser Meinung, [13]) obwohl die Freiheit des Menschen nach ihnen nicht vollkommen ist. Auch glauben sie, daß Gott wisse um das Abfallen eines Blattes, das Kriechen einer Ameise und daß seine Vorsehung sich über alle Dinge erstrecke. Es erfolgen jedoch aus dieser Meinung ebenfalls Ungereimtheiten und selbst Widersprüche. Eine Ungereimtheit ist dieses: daß ein Mensch gebrechlich geboren wird, obwohl er nicht sündigte, sei ein Werk der göttlichen Weisheit, und besser für ihn, daß er so als daß er gesund sei; wir aber diese Güte verkennen, die nicht als eine Strafe, vielmehr als eine Wohlthat zu betrachten sei. Ebenso antworten sie, wenn ein Tugendhafter ermordet wird, es geschehe zur Vermehrung seiner Belohnung in der zukünftigen Welt. Dies gehet so weit, daß sie auf unsere Frage, warum sind die Urtheile Gottes gegen Menschen nur und nicht auch gegen Andere gerecht und welcher Sünde wegen wird dies unvernünftige Thier geschlachtet? zu derselben Ungereimtheit ihre Zuflucht nehmen und sagen, es geschehe zu seinem Wohle, damit die Gottheit es ihm in der zukünftigen Welt vergelte. Selbst das Umbringen eines Flohes und einer Laus hat ihnen die nothwendige Folge, daß diesen Belohnung dafür von der Gottheit werde. Desgleichen sagen sie, wenn eine Maus, die doch unschuldig ist, durch einen Habicht oder eine Katze erwürgt wird, die Weisheit Gottes habe dies über die Maus verfügt und werde ihr dafür in der zukünftigen Welt Entschädigung geben. Ungeziemend scheint es mir indessen, die Anhänger von einer dieser drei Meinungen über die Vorsehung zu tadeln, denn Jeden bewog ein wichtiger Grund zur Aufstellung seiner Behauptung. Aristoteles hält sich an die wahrnehmbare Natur des Daseins. Die Ascharíten trugen Scheu, Gott Unwissenheit in irgend einer Sache beizulegen und fanden auch die Behauptung unfolgerecht, nach welcher er manches Einzelne kenne, manches nicht. Die Mutatsaliten scheuten sich, Gott Ungerechtigkeit und Grausamkeit zuzuschreiben. Das halten sie nämlich für unangemessen, den natürlichen Menschenverstand zu verläugnen, und zu behaupten, durch die Betrübung des Unschuldigen geschähe kein Unrecht. Auch schien es ihnen unrichtig, daß die Sendung aller Propheten und die Offenbarung der Lehre ganz ohne vernünftigen Grund sein sollte. Indessen fehlt es auch ihnen nicht an Ungereimtheiten, ja, es lassen sich ihnen Widersprüche nachweisen. Sie glauben nämlich, Gott sei allwissend und der Mensch besitze Freiheit; dies aber enthält, wie aus ein-

facher

[13]) Vergl. Buch 1. K. 73, הקדמה י׳ .

והדעת הה' והוא דעת דעתנו רוצה לומר תורתנו, ואני אודיעך ממנו מה שכתוב בספרי נביאינו בו, והוא אשר יאמינהו המון חכמינו, ואגיד לך אחר כן עוד מה שיאמינוהו קצת האחרונים מעמנו, ואודיעך גם כן מה שאאמינהו אני בו, ואומר פנת תורת משה רבינו ע"ה וכל מי שנמשך אחריה, היא שהאדם בעל יכולת גמורה, רוצה לומר שהוא בטבעו ובבחירתו וברצונו יעשה כל מה שיוכל האדם לעשותו, מבלתי שיברא לו דבר מתחדש כלל, וכן כל מיני בעלי חיים שאינם מדברים יתנועעו ברצונם, וכן רצה ה' יתעלה רוצה לומר שמרצונו הקדום מֵאֵין תחלה, שיהיה כל בעל חי מתנועע לרצונו, ושיהיה האדם בעל יכלת על מה שירצהו, או יבחרהו ממה שיוכל עליו, וזאת הפנה לא נשמעת כלל באומתינו ובאנשי תורתנו חולק עליה, וכן מכלל פנת תורת מרע"ה, שהוא יתעלה לא יתכן עליו העול בשום צד מן הצדדין, ושכל מה שיבא לאדם מן הרעות והמכות או ישיגם מן הטובות לאיש אחד או לקהל, הכל הוא על צד הדין, והיותו ראוי במשפט הישר אשר אין עול בו כלל, ואפילו אם נכנס קוץ ביד אדם והוציאו מיד לא היה רק על צד הענש לו, ואלו השיג למעט הנאה היה גמול לו, וכל זה בדין, והוא אָמרו עליו יתעלה, כי כל דרכיו משפט, אלא שאנחנו נסכל אופני הדין ההוא, הנה כבר התבארו לך אלו הדעות, והוא שכל מה שתראה מענייני בני אדם המתחלפים, יחשוב ארים"טו שהוא במקרה גמור, ויחשבו האשעריאה שהוא נמשך לרצון לבד, ותחשוב כת המעתזילה שהוא נמשך לחכמה, ונחשוב אנחנו שהוא נמשך אחר הראוי לאדם לפי פעולותיו, ומפני זה הוא אפשר אצל כת האשעריאה, שייסר השם ביסורין החסיד הטוב בעולם הזה, ויעמידהו עולמית באש אשר יאמר בעולם הבא, ויאמר שכן רצה השם, ויראה המעתזילה שזה עול, ושזה אשר הוכה במכאוב ואפילו הנמלה כמו שזכרתי לך יש לה

Siebenzehnter Abschnitt.

14) M. gibt seine Meinung nur für eine nähere Entwickelung der Schrift aus, auch ist sie, (ausgenommen den talmudischen Grundsatz, von Leiden aus Liebe, den M. nicht anerkennt) mit den Ansichten des Talmuds übereinstimmend.

15) D. h. ohne daß er durch eine fremde äußere Ursache bestimmt wird. Vergl. Offenbarung von Steinheim, Seite 353.

facher Ueberlegung erhellt, einen Widerspruch in sich. Die fünfte Meinung ist die unsrige, d. h. die unseres Gesetzes. Ich zeige dir zuerst, was von derselben in den Büchern der Propheten enthalten ist; hiermit sind unsere sämmtlichen Weisen einverstanden; dann theile ich dir mit, was einige Neuern aus unserer Nation glauben; [14]) endlich mache ich dich auch mit meiner eigenen Meinung über diesen Gegenstand bekannt. Ich sage nun: Es ist ein Grundsatz der Gesetze unseres Lehrers, Moses g. A., und Aller, die ihm anhängen, daß der Mensch vollkommene Freiheit habe, d. h., daß er vermöge seiner Natur mit freier Wahl und Selbstbestimmung alles thue, was er zu thun vermag, ohne [15]) daß hierzu etwas Neues in ihm hervorgebracht wird. Auf gleiche Weise bewegen sich alle Gattungen der unvernünftigen Thiere nach ihrer Willkür. So wollte es die Gottheit, d. h. ihr ewiger Wille war es, daß jedes lebendige Wesen sich willkürlich bewegen und der Mensch mit Freiheit wollen und wählen kann, was innerhalb der Grenzen seiner Macht liegt. Daß diesem Grundsatze von Männern unserer Nation und unseres Glaubens je widersprochen [16]) wurde, ist nie gehört worden. Zu den Grundsätzen der Gesetze Moses, unseres Lehrers, g. A., gehört auch, daß der Gottheit auf keine Weise Ungerechtigkeit beizulegen, vielmehr alles, Gutes wie Böses, was einem Menschen oder einer ganzen Gemeinde zukömmt, der Gerechtigkeit gemäß ist, und jedem gebührt nach billigem Urtheile, fern von aller Unredlichkeit. [17]) Selbst wenn ein Dorn in die Hand eines Menschen dringt, welchen er sogleich wieder herausziehet, ist dies nur als Strafe zu betrachten, so wie die geringste Annehmlichkeit, die ihm zu Theil wird, als Belohnung anzusehen ist. Alles dies erfolgt nach dem Urtheile Gottes, von welchem es heißt: (Deut. 32. 4.) „Alle seine Wege sind Gerechtigkeit," wiewohl wir die Beschaffenheit dieses Urtheiles nicht verstehen. Aus der Entwickelung dieser Meinungen ist dir nun einleuchtend, daß jede Verschiedenheit, welche wir in den menschlichen Verhältnissen wahrnehmen, Aristoteles dem Zufalle zuschreibt, die Ascharíten aus dem Willen Gottes, die Mutatsaliten aus seiner Weisheit erklären, wir aber dafür halten, daß sie übereinstimmt mit dem, was dem Menschen gemäß seinen Handlungen gebührt. Daher ist es nach den Ascharíten möglich, daß die Gottheit einen tugendhaften Mann in dieser Welt mit Leiden plagt und in der zukünftigen Welt zu ewigem Feuer verdammt. Sie sagen nämlich: „so wolle es Gott." Den Mutatsaliten scheint dies ungerecht, und sie meinen, daß jedem Geschöpfe, das Leiden erdultete, wäre es auch nur eine Ameise, wieder

---

Siebenzehnter Abschnitt.

[16]) Vergl. Tractat Nidda, Seite 16, b.

ראמר ר' חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראות שמים·

[17]) Tractat Hulin 7, b

ואמר רב חנינא אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה·

לה גמול, והיות זה מוכה ומיוסר עד שיגמול נמשך אחר חכמתו: ואנחנו נאמין שכל אלו העניינים האנושים הם כפי הדין, והשם, חלילה לו מעול, לא יענוש אחד ממנו אלא המחוייב והראוי לעונש, וזהו הכתוב בתורת מר"עה כי הכל נמשך אחר הדין; ועל זה הדעת נמשכו דברי המון חכמינו ז"ל, שאתה תמצאם אומרים בביאור אין מיתה בלא חטא ואין ייסורין בלא עון, ואמרו במדה שאדם מודד, בה מודדין לו, זה לשון המשנה, ובארו בכל מקום שהמשפט מחוייב בהכרח בחקו יתעלה, והוא שיגמול העובר על כל מה שיעשה ממעשה הכבוד והיושר, ואף על פי שלא צווה בו על ידי נביא, ושיעניש על כל מעשה רע שיעשהו האיש ואף על פי שלא הוזהר ממנו על ידי נביא, אחר שהוא דבר שהשכל מזהיר ממנו ר"ל ההזהרה מן העול והחמס, אמרו אין הק"בה מקפח שכר כל בריה, ואמרו כל האומר קודשא בריך הוא וותרן הוא יתוותרון מעוהי אלא מאריך אפיה וגבי דיליה, ואמרו אינו דומה מצווה ועושה למי שאינו מצווה ועושה, ובארו שהוא אע"פ שלא צווה נותנין לו שכרו, ועל זה העקר נמשכו כל דבריהם, ובא בדברי החכמים ז"ל תוספת אחת שלא באה במה שכתוב בתורה, והוא מאמר קצתם יסורין של אהבה, והוא שלפי זה הדעת אפשר שיחולו באדם מכות ללא פשע קודם אבל להרבות גמולו, וזהו ג"כ דעת כת המעתזילה, ואין פסוק בתורה לזה הענין, ולא יטעוך ענייני הנסיון, והאלהים נסה את אברהם, ואמרו ויענך וירעיבך וגו', כי הנה תשמע אחר זה הדברים בו, ולא נכנסה תורתינו כלל אלא בענייני בני אדם, אמנם עניין זה הגמול לבעל חיים שאינו מדבר, לא נשמע כלל באמונתינו לפני', וגם חכמי התלמוד לא זכרוהו כלל,

אבל

Siebenzehnter Abschnitt.

[18]) Tractat Schabbath 55, a.

[19]) Mischna im Tractat Sota 8, b.

[20]) Vergl. Jalkut Schimoni über Gen. 9, 23.

[21]) Vergl. ibidem über Exodus 11, 7.

[22]) Tractat Baba Kama 50, a und Midrasch Rabba über Gen. 27, 34.

[23]) Tractat Kiduschin 31, a, vergl. Aboda Sara, 3, a.

Wiedervergeltung zu Theil werde; und daß das Entschädigen der Leiden durch Belohnung sich aus seiner Weisheit ergebe. Wir aber glauben, daß alle menschliche Angelegenheiten nach göttlichem Urtheile geleitet werden, und Gott, von Unrecht fern, nur den Sünder, nur den Straffälligen straft. So ist es geschrieben in den Gesetzen Mosis, unseres Lehrers g. A., daß alles erfolge nach dem Urtheile Gottes. In diesem Sinne sprechen sich auch einstimmig unsere Weisen aus, denn sie sagen ausdrücklich: [18]) „Es gibt keinen Tod ohne Sünden, keine Leiden ohne „Unrecht;" ferner: „Mit dem Maaße, mit dem der Mensch mißt, „mißt man ihm." [19]) Dies sind die Worte der Mischna. [20]) Auch lehren sie allenthalben, daß Gerechtigkeit Gott nothwendig zukomme, daß er jeden Verehrer sittlicher und gerechter Handlungen belohne, obwohl dieser durch keine Propheten dazu aufgefordert wurde, daß er jedes Böse, was Jemand begeht, bestrafe, obwohl dieser durch keine Propheten davor gewarnt wurde, insofern schon die Vernunft davor warne, nämlich, vor Unrecht und Gewalt. Daher sagen sie: [21]) „Die Gottheit entreißt keinem Geschöpfe „seinen Lohn," ferner: [22]) „Wer da sagt, die Gottheit läßt „Sünden ungeahndet, dessen Eingeweide sollen aufgelößt werden. „Langmüthig ist er zwar, aber endlich fordert er das Seinige;" ferner: [23]) „Es ist nicht gleich Derjenige, der etwas thut, was „ihm befohlen wurde, Demjenigen, der etwas thut, was ihm „nicht befohlen wurde." Doch sagen sie: „Daß auch Derjenige, „der unbefohlen es thut, Belohnung erhält." Nach diesem Grundsatze sind alle ihre Sprüche. Doch kommt unter den Worten unserer Weisen ein Zusatz vor, der sich nicht in der Schrift nachweisen läßt. Es sprechen nämlich einige Rabbinen von Leiden aus Liebe [24]). Nach dieser Ansicht ist es möglich, daß den Menschen, ohne früher begangene Sünde, Leiden heimsuchen, damit ihm größerer Lohn zu Theil werde. Dies ist auch die Meinung der Mutatsaliten; aber keine Stelle der Schrift spricht für dieselbe. Es darf dich nicht irre leiten, was von Versuchungen vorkommt, als: „daß Gott den Abraham versuchte" (gen. 22. 1.) ferner (5. Buch Mos. 8, 3.): „Er demüthigte dich und ließ dich hungern." [25]) Denn du wirst nachher die Bedeutung derselben vernehmen. Auch läßt sich unser Gesetz nur in die Angelegenheiten der Menschen ein, von dem aber, was die Vergeltung der unvernünftigen lebenden Wesen betrifft, wurde ehemals in unserer Religion nichts gehört. Selbst die Weisen des Talmuds thun dessen keine Erwähnung. Einige

---

Siebenzehnter Abschnitt.

[24]) Tractat Berachoth, 5, a.

אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא כל שהקדוש ב"ה חפץ בו מדכאו ·

Ferner: Tractat Kiduschin 40, b.

אמר ר' אליעזר בר' צדוק למה צדיקים נמשלים בעולם הזה וכו' ·

Vergl. auch im Anfange: מדרש רבה פ' פ"ד.

[25]) Vergl. Kap. 24.

אבל קצת האחרונים מן הגאונים ז"ל, כאשר שמעוהו מכת המעתזילה ישר בעיניהם והאמינוהו: ואשר אאמינהו אני בזאת הפנה ר"ל בהשגחה האלהית, הוא מה שאספר לך, ואיני נסמך בזאת האמונה אשר אספרה למה שהביאני אליו המופת, אבל אסמוך בה למה שהתבאר אצלי שהוא כוונת תורת השם וספרי הנביאים, וזה הדעת אשר אאמינהו הוא יותר מעט ההרחקות מן הדעות הקודמות, ויותר קרוב אל ההקש השכלי, והוא שאני אאמין שההשגחה האלהית אמנם היא בזה העולם התחתון, ר"ל מתחת גלגל הירח, באישי מין האדם לבד, וזה המין לבדו הוא אשר כל ענייני אישיו ומה שישיגם מטוב או רע נמשך אחר הדין כמו שאמר, כי כל דרכיו משפט, אבל שאר בעלי חיים וכל שכן הצמחים וזולתם דעתי בהן דעת ארים"טו לא אאמין כלל שזה העלה נפל בהשגחה בו, ולא שזה העכביש טרף זה הזבוב בגזרה מאת השם ורצונו האישי עתה, ולא זה הרוק אשר רקק אותו ראובן התנועע עד שנפל על זה היתוש במקום מיוחד והרגו בגזרה השם, ולא שזה הדג שחטף ובלע זאת התולעת מעל פני המים ברצון אלהי אישי, אבל אלו כולם אצלי במקרה גמור כמו שחושב ארים"טו. ואולם ההשגחה האלהית לפי דעתי ולפי מה שאני רואה, היא נמשכת אחר השפע האלהי, והמין אשר נרבק בו השפע ההוא השכלי, עד ששב בעל שכל ונגלה לו כל מה שהוא גלוי לבעל שכל הוא אשר התחברה אליו ההשגחה האלהית ושערה לו כל פעולותיו על צד הגמול והעונש, אמנם אם טבעה הספינה ומה שבה וכו שוכר ונפל הגג על מי שבבית, אם היה במקרה גמור לא היה ביאת האנשים בספינה ושבת האחרים בבית במקרה לפי דעתינו, אבל ברצון אלהי לפי הדין במשפטיו אשר לא יגיעו דעתינו לידיעת סדרם: ואשר הביאני לזאת האמונה, הוא שאני לא מצאתי כלל בדברי ספר נביא, שיש לשם השגחה באיש מאישי בעלי חיים כ"א בבני אדם לבד, וכבר תמהו הנביאים גם כן על היות ההשגחה בבני אדם ושהוא קטן ופחות משישגיח הבורא עליו, כל שכן בזולתו מבעלי חיים אמר,

מה

[20]) Einige Neuere von den Geonim g. A. aber, welchen diese Ansicht, die sie von den Mutatsaliten hörten, gefiel, glaubten dieselbe. Was ich jedoch über dieses wichtige Dogma der göttlichen Vorsehung glaube, das will ich Dir nun mittheilen. Ich stütze mich bei diesem Glauben keineswegs auf Beweise, sondern auf das, was nach meiner Ueberzeugung die Meinung der göttlichen Lehre und der Bücher der Propheten ist. Diese Meinung enthält weit weniger Auffallendes, als die früheren, und nähert sich mehr dem gesunden Menschenverstand. Ich glaube nämlich, daß die göttliche Vorsehung in dieser untern Welt, d. h. unter der Mondsphäre, nur über die Einzelwesen des Menschengeschlechtes walte, und daß vorzugsweise bei diesem Geschlechte die Angelegenheiten seiner Einzelwesen, das Gute und das Böse, was diesen begegnet, nach dem göttlichen Urtheile geleitet und bestimmt werden, so wie es heißt: „Denn alle seine Wege sind Gerechtigkeit.“ In Betreff der übrigen lebenden Geschöpfe und um so mehr der Pflanzen und anderer Dinge, stimme ich der Meinung des Aristoteles bei. Ich glaube nicht, daß dieses Blatt in Folge der göttlichen Vorsehung abgefallen ist, nicht, daß durch einen besondern Willen Gottes die Spinne die Fliege erwürgt hat, oder dieser Speichel, welchen Ruben ausspuckte, durch göttliche Fügung dahin fiel, wo er die Mücke tödtete, oder daß dieser Fisch den Wurm vom Wasser hinweggefangen und verschlungen hat, durch einen besondern göttlichen Willen. Alles dieses halte ich mit Aristoteles für reinen Zufall. Die göttliche Vorsehung richtet sich aber, nach meiner festen Ueberzeugung, nach der göttlichen Gabe, d. h. über das Geschlecht, welchem die Gabe der Vernunft zu Theil wurde, und dessen einzelne Glieder sich zur Stufe der Vernunftwesen erheben, waltet die göttliche Vorsehung, und rechnet ihm seine Handlung durch Belohnung und Bestrafung zu. Wenn daher ein Schiff versinkt sammt denen, welche sich in demselben befinden, oder ein Dach stürzt auf die, welche sich im Hause aufhalten, so war dieses allerdings Zufall, aber das Hineingehen der Menschen in das Schiff, und das Aufhalten der Andern in dem Hause geschah nach meiner Meinung nicht durch Zufall, sondern durch den Willen Gottes und nach gerechter Entscheidung seiner Urtheile, zu deren genauen Kenntniß unser Geist nicht gelangen kann. Zur Annahme dieser Meinung fand ich mich aber deßwegen veranlaßt, weil ich in keinem Buche eines Propheten fand, daß die Gottheit für die Einzelwesen der lebenden Geschöpfe außer dem Menschen Sorge trage. Die Propheten wunderten sich sogar, daß der Schöpfer die Menschen seiner Aufmerksamkeit würdige, und hielten dieselben für zu niedrig und unbedeutend, als daß er für sie Sorge trage; wie um so mehr um die übrigen lebendigen Geschöpfe? Es heißt (Ps. 144, 3.) „Was

[20]) Vergl. 1 Buch, Kap. 71., wo M. bemerkt, daß die jüdisch-persischen Theologen mehrere Principien von den Mutatsaliten angenommen haben.

מה אדם ותדעהו וגו', מה אנוש כי תזכרנו וגו', וכבר באו פסוקים מפורשים בהיות ההשגחה בבני אדם כלם ובהפקד כל מעשיהם אמר, היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם, ואמר אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני האדם לתת לאיש כדרכיו, ועוד אמר כי עיניו על דרכי איש וכל צעדיו יראה, וכבר זכרה התורה ההשגחה בבני אדם והפקד מעשיהם אמר וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם, ואמר ופקדתי עליכם, ואמר מי אשר חטא לי אמחנו מספרי, ואמר והאבדתי את הנפש ההיא, ואמר ונתתי פני באיש ההוא וזה הרבה, וכל מה שבא מענייני אברהם יצחק ויעקב עליהם השלום ראיה גמורה שההשגחה האישית נמצאת בבני אדם, אמנם שאר אישי בעלי חיים העניין בהם כמו שיראה ארים"טו באין ספק, ומפני זה היתה שחיטתם מותרת וגם מצוה בה, והותר להשתמש בהן בתועלותינו בכל אשר נרצה, והראיה על היות שאר בעלי חיים בלתי מושגח בהן רק במין ההשגחה אשר זכר אותה ארים"טו, מאמר חבקוק הנביא ע"ה אשר ראה מהתגברות נבוכדנצר ורוב הרגו בני אדם, אמר ה' אלהים כאלו נעזבו בני האדם ונשכחו ונעשו הפקר כדגים ותולעי הארץ, הראה בזה המאמר שהמינים ההם נעזבים והוא אמרו, ותעשה אדם כדגי הים כרמש לא מושל בו כולו בחכה הועלה וגו', ואחר כן ביאר הנביא שאין העניין כן, ולא על צד העזיבה והשכחה והעלות ההשגחה, אבל על צד הענש להם להתחייבם בכל מה שחל בהם אמר, ה' למשפט שמתו וצור להוכיח יסדתו, ולא תחשוב שזה הדעת יסתור אותו אמרו, נותן לבהמה לחמה וגו', ואמרו הכפירים שואגים לטרף ולבקש וגו', ואמרו פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון, ומאמר החכמים יושב וזן מקרני ראמים עד ביצי כנים, והרבה כמו אלו המאמרים הנכתבים הנמצאים,

ואין

„Was ist der Mensch und du erkennest ihn.“ (Ps. 8, 5.) „Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest.“ Es gibt indessen Verse, welche es ausdrücklich bezeugen, daß die Gottheit für alle Menschen Sorge trägt, und deren Handlungen betrachtet. (Ps. 33, 15) Er, der ihre Herzen sammt gebildet, bemerkt auch all ihr Thun; ferner (Jerem. 32, 19) „du, dessen Aug auf aller Wandel der „Menschen gerichtet ist, jedem nach seiner Handlung zu vergelten.“ Ferner (Job. 34, 21) „denn er heftet sein Auge auf des Menschen „Wandel, schaut alle seine Schritte.“ Schon das Gesetz enthält die Lehre von dem Walten Gottes über die Menschen, und die der Beobachtung ihrer Handlungen. So heißt es (2 Buch Mos. 32, 34) „Am Tage aber, da ich ahnden werde, ahnde ich an ihnen ihre Sünde.“ Ferner (3 Buch Mos. 26, 16) „So verhänge ich über euch &c.“ Ferner (2 Buch Mos. 32, 33) „Wer mir gesündiget, „den will ich auslöschen aus meinem Buche.“ Ferner (3 Buch Mos. 23, 30) „Dieselbe Seele will ich vertilgen aus der Mitte „ihres Volkes.“ Ferner (Lev. 20, 3) „Und ich selbst richte mein „Angesicht wider denselben Mann.“ Die ganze Geschichte Abraham's, Isaak's und Jakob's G. A. gewährt den überzeugendsten Beweis, daß eine das Einzelne berücksichtigende Vorsehung über die Menschen waltet. In Betreff der übrigen lebenden Wesen verhält es sich ohne Zweifel wie Aristoteles sagt. Daher ist das Schlachten derselben erlaubt, zuweilen geboten, und wir dürfen uns ihrer nach Belieben zu unserem Nutzen bedienen. Auch findet sich die Bestätigung dafür, daß über die übrigen lebenden Wesen die Vorsehung nur so waltet, wie Aristoteles dieselbe überhaupt annimmt, im Propheten Habakuk G. A. Als dieser die Tyrannei und die vielen Mordthaten des Nebukadnezar sah, rief er aus: O Gott! die Menschen sind wie verlassen, vergessen und Preis gegeben, den Fischen gleich und den Würmern der Erde; durch diese Aeußerung lehrt er uns, daß die Thiere im Einzelnen der göttlichen Sorgfalt entbehren. Er sagt nämlich (Hab. 1. 14, 15): „Und machst die Menschen, wie die Fische des Meeres, „wie das Gewürm, das keine Herrscher hat, Alles fängt er „mit der Angel &c.“ Hierauf erklärt aber der Prophet, daß es sich keineswegs so verhalte, daß ihr Zustand nicht, als die Folge dessen, daß er sie verlassen und seine Sorgfalt ihnen entzogen habe, sondern als eine göttliche Strafe zu betrachten sei, und daß sie wohl verdienten, was er über sie verhängte (Hab. 1, 12). „Herr, zum Gerichte nur hast du es eingesetzt, nnd zum Züchtigen, „o Hort, es gegründet.“ Du mögest aber diese Meinung nicht im Widerspruch finden mit dem, was wir anderswo lesen (Ps. 147, 9). „Er gibt dem Vieh sein Futter.“ Ferner (ibid. 104, 21) „Nach „Raub brüllen junge Löwen, verlangen Speise von der Gottheit.“ Ferner (ibid. 145, 16) „Allmilde öffnest du die Hand und sättigest „was da lebt mit Wohlthun“; ferner das, was unsere Weisen sagen. [27]) „Er sitzt und speist von dem Geweihe des Einhorns, „bis zum Ei des Ungeziefers“, und andere ähnliche Aussprüche.

[27]) Tractat Aboda Sara, Seite 3 *b*.

ואין בהם דבר סותר דעתי זה, כי אלו כולם השגחה מינית לא אישית, וכאלו הוא מספר פעולותיו בהכינו לכל מין מזונו ההכרחי וחמר עמידתו וזה מבואר נגלה וכן רואה אריס"טו שזה המין מן ההשגחה, הכרחית נמצא, כבר זכרו ג"כ אלכסנדר בשם אריס"טו ר"ל הכנת מציאות מזון כל מין לאישיו, ולולי זה היה המין אבד בלא ספק וזה מבואר במעט הסתכלות, ואמנם אמרם צער בעלי חיים דאורייתא מאמרו על מה הכית אתונך וגו', הוא ע"ד ההשלמה לנו, שלא נלמד מדת האכזריות ולא נכאיב לבטלה ללא תועלת, אבל נכון אל החמלה והרחמנות, ואפילו באי זה בעלי חיים שיזדמן אלא לעת הצורך, כי תאוה נפשך לאכול בשר, לא שנשחט ע"ד האכזריות או השחוק, ולא יתחייב לי גם לפי זה הדעת השאלה לומר, למה השגיח בבני אדם ולא השגיח בהשגחה ההיא לשאר בעלי חיים, כי השואל צריך שישאל עצמו ויאמר למה נתן שכל לאדם ולא נתן לשאר מיני בעלי חיים, כי מענה זאת השאלה האחרונה, כן רצה ה', או כן גזרה חכמתו או כן גזר הטבע, לפי שלשת הדעות הקודמות, וכאלו המענים בעצמם יענה על השאלה הראשונה, והבן דעתי עד סופו והעלהו בידך, שאני לא אאמין שיעלם מהשם יתעלה דבר או איחס לו ליאות, אבל אאמין שההשגחה נמשכת אחר השכל ומדובקת בו, מפני שההשגחה אמנם תהיה ממשכיל ואשר הוא שכל שלם שלמות אין שלמות אחריו, א"כ כל מי שנדבק בו דבר מן השפע ההוא כפי מה שישיגהו מן השכל ישיגהו מן ההשגחה, זהו הדעת הנאות אצלי למושכל ולכתובי התורה, ואמנם שאר הדעות הקודמות יש בהן תוספת וחסרון, אם תוספת יביא אל בלבול ושגעון גמור, ולהכחיש המושכל, ולהתגבר על המוחש, או קצור וחסרון, יתחייב להאמין אמונות רעות מאד בחק הש"י ויתחייב הפסד סדור בני אדם, ומחות ויפסיד כל טובותיהם במדות ובדבריות, רוצה לומר דעת מי שמעלה ההשגחה

מבני

Denn diese enthalten nichts meiner Meinung Widersprechendes, indem sie blos von einer Vorsehung über die Gattung, nicht über die Einzelwesen sprechen, und gleichsam die Wirksamkeit Gottes darstellen, der jeder Gattung ihre nothwendige Speise und ihre Erhaltungsmittel anordnet. Letzteres nämlich ist unbezweifelt, und auch Aristoteles hält dafür, daß eine Vorsehung dieser Art nothwendig vorhanden sei, wie schon Alexander im Namen des Aristoteles erwähnt, es sei nämlich die Anordnung der Speise für die Einzelwesen einer Gattung nothwendig, weil ohne die, wie leicht begreiflich ist, die Gattung selbst zu Grunde ginge. [28]) Wenn aber die Rabbinen sagen, das Quälen der Thiere ist nach dem Gesetze verboten, aus dem Verse herleitend (4 Buch Mos. 22, 32): „Weßhalb schlägst du deine Eselin?" so beabsichtiget dieses Verbot nur unsere Vervollkommnung. Wir sollen uns nicht an Grausamkeit gewöhnen, und die Thiere zweck- und nutzlos quälen, sondern gegen jedes Erbarmen und Mitleiden empfinden, so daß wir sie nur schlachten dürfen, wegen des Bedürfnisses, Fleisch zu essen, keineswegs aber aus Grausamkeit und Muthwillen. Auch kann gegen meine Meinung die Frage nicht aufgeworfen werden, warum trägt die Gottheit Sorge für die Menschen und nicht auch für die übrigen Geschöpfe? Denn der Fragende könnte sich selbst fragen, warum hat die Gottheit dem Menschen Vernunft verliehen und nicht den Thieren. Die gültige Antwort der letzten Frage ist gemäß den drei ältern Meinungen; so wollte es Gott, oder so entschied seine Weisheit, oder so erheischte es die Natur. Mit denselben Antworten kann aber auch die erste Frage gelöst werden.

Meine Ansicht suche gründlich zu verstehen und Dich mit derselben vertraut zu machen. Weder glaube ich, daß der Gottheit etwas verborgen bleibt, noch schreibe ich ihr Kraftlosigkeit zu. Ich glaube aber, daß die Vorsehung Gottes sich nach der von ihm verliehenen Vernunft richtet. Insofern nämlich die Vorsehung ausgeht von einem vernünftigen Wesen, und zwar von einem solchen, dem die vollkommenste, keine über sich habende Vernunft zukömmt; so wird auch über ein Wesen, das mit Vernunft begabt wurde, die Vorsehung walten, nach dem Verhältniß der ihm zu Theil gewordenen Vernunft. Diese Meinung scheint mir sowohl mit der Vernunftforschung, als mit den Aussprüchen der Schrift im Einklang zu stehen. Die älteren Meinungen leiden entweder an dem Zuviel oder dem Zuwenig. Das Zuviel verleitet zu Verwirrung und Sinnlosigkeit, zur Verläugnung der gesunden Vernunft und der Verkennung der Sinnenwahrnehmungen.

Das Zuwenig zwingt uns zu den verderblichsten Annahmen in Bezug auf die Gottheit, zerstört alle Ordnung unter den Menschen und lähmt ihre Tugendkraft in Wort und That. Dies gilt nämlich von jener Meinung, welche keine Vorsehung über die

[28]) Tractat Baba Meziah, Seite 32, b.

מבני אדם וישוה ביניהם ובין אישי שאר מיני בעלי חיים:

פרק שמנה עשר

ואחר מה שהקדמתיו מהיות ההשגחה מיוחדת במין האדם לבדו משאר מיני ב"ח אומר כי כבר נודע שאין חוץ לשכל מין נמצא אבל המין

Achtzehnter Abschnitt.

¹) Maimonides berührt hier den bekannten Gegensatz zwischen Plato und Aristoteles in Betreff des Wesens und der Bedeutung unserer allgemeinen Begriffe oder Ideen; und entscheidet sich für Aristoteles. Zum Verständniß unserer Stelle genügt es schon, wenn wir aus den betreffenden Lehren einige Hauptpunkte hervorheben, in welchen beide Philosophen von einander abweichen.

Nach Plato, in dessen philosophischem System die Lehre von den Ideen den Mittelpunkt bildet, haben die Ideen nicht bloß eine logische Bedeutung, d. h. sie sind nicht bloß als Gattungsbegriffe, unter welche im Denken alle Individuen der Sphäre subsumirt werden, (Theaetet ed. Bipont vol. 2. Seite 141) sondern auch eine metaphysische Bedeutung, d. h. sie haben objektive Gültigkeit, sie enthalten das Reale der Dinge, das Ding an sich (ον). Die Ideen werden nämlich, wie Plato glaubt, nicht erst durch Abstraction von den individuellen Dingen erworben, sondern sie sind ursprüngliche, angeborne Vorstellungen in der menschlichen Seele, mit welcher sie schon vor deren Vereinigung mit dem Körper verbunden sind. Diese ursprünglichen, von Gott in der menschlichen Seele erschaffenen Ideen haben zum Objekt, auf das sie sich beziehen, die göttlichen Ideen, und hierdurch sind sie die Principien aller Erkenntniß der Dinge (Philebus Seite 219). Denn Gott hat alle Dinge nach seinen Ideen gebildet, d. h. die göttlichen Ideen sind die Urbilder der Erscheinungsgegenstände, sind die Dinge an sich, und enthalten das Reale der Dinge, welche letztere als bloße Nachbildungen der göttlichen Ideen ohne diese nicht erkennbar wären. Jede göttliche Idee ist das Objekt einer menschlichen angebornen Idee, und zugleich in Rücksicht auf die Dinge das Vorbild irgend einer Gattung in der Erfahrungswelt. Aristoteles, welcher dem Rationalismus des Plato entgegentritt und alle menschliche Erkenntniß aus einem empirischen Ursprung herleitet, mußte nothwendig die Ideen-Lehre als eine unhaltbare Hypothese verwerfen. Nach ihm sind daher die Dinge an sich nicht außerhalb der Gegenstände der Erfahrung in der Verstandeswelt der göttlichen Ideen, sondern in den Dingen selbst; das Ding an sich ist die Substanz, unter welcher Aristoteles versteht: das Ding, in wiefern es bloß nach seinen wesentlichen Eigenschaften gedacht wird, dasjenige, welches zurückbleibt, wenn man sich alle zufälligen Prädikate wegdenkt, das Zusammengesetzte aus der Materie an sich, und der Form an sich.

Die

die Menschen anerkennt, und dieselben mit den Einzelwesen anderer Geschöpfe gleichstellt.

Achtzehnter Abschnitt.

[1]) Nachdem ich in dem vorigen Kapitel gezeigt habe, daß die göttliche Vorsehung, vor den Gattungen aller andern lebenden Wesen vorzugsweise über die Gattung der Menschen waltet, führe

---

Achtzehnter Abschnitt.

Die Substanz, das Reale, das *ον*, ist also das Denkbare, das Abstracte, das Objekt überhaupt, und es gibt kein solches in der Wirklichkeit. Denn sobald das Ding in die Erscheinung tritt, müssen ihm nothwendig Prädikate inhäriren. — Demnach besteht die Differenz zwischen Plato und Aristoteles darin, daß Plato die göttlichen Ideen als die Musterbilder der Erfahrungsgegenstände für die eigentlichen Dinge an sich betrachtet, aber nach Aristoteles das Ding an sich nichts anders ist, als die Substanz, dasjenige, was nach Weglassung aller veränderlichen und vergänglichen Accidenzen an einem Erfahrungsgegenstande noch zu denken übrig bleibt. Zu bemerken ist noch, daß der Begriff Substanz von Plato noch gar nicht entwickelt wurde, und derselbe sich zuerst bei Aristoteles findet. Daraus erklärt sich, wie Aristoteles, der bei der Beurtheilung der platonischen Ideen-Lehre von Begriffen seines Systems ausging, sich vorstellen konnte, Plato verstehe unter Ideen immaterielle Substanzen, (Vgl. Arist. Metaphys II., cap. 9.) die von Ewigkeit her gewesen waren, und der Gottheit bei der Erschaffung der Dinge zum Modell dienten. Er meint nämlich, Plato habe das Allgemeine, *Καθολον*, zu einer Substanz erhoben und es Idee genannt. Der Vorgang des Aristoteles beförderte diese irrige Ansicht von den platonischen Ideen schon im Alterthume (cf. Ciceronis quaestiones tusculanae, 1. 8) hatte einen mächtigen Einfluß auf den Streit zwischen den Realisten und Nominalisten im Mittelalter, und erweckte noch in den neuesten Zeiten Vertheidiger für die Substanzialität der Ideen. cf. Schulze de deis Platonis p. 10, Herbart commentatio de Platonici systematis fundamento, und sein Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Seite 178.

Die Widerlegung dieser Ansicht gehört nicht hierher, und ich erwähne diesen Punkt nur deßwegen, weil auch Maimonides die Ideen des Plato nach dem Sinne des Aristoteles auffaßte, was aus unserer Stelle und noch deutlicher aus Buch 2. Kap. 6 hervorgeht, wo es heißt:

כי בזה הלשון עצמו יאמר אפלטון שהשם יעיין בעולם השכלים וישפיע ממנו המציאות.

und wo עולם השכלים mit den שכלים נפררים verglichen werden. Man darf dies nicht anders erwarten. Denn

אם רבי לא שנה רבי חייא מנין לו

Am

המין ושאר הכלליות דברים שכליים כמו שידעת וכל נמצא חוץ לשכל אמנם הוא איש או אישים, וכשיודע זה יהיה נודע ג"כ שהשפע האלהי הנמצא מדובק במין האדם ר"ל השכל האנושי אמנם הוא מה שנמצא מן השכלים האישיים והוא מה ששפע על ראובן ושמעון ולוי ויהודה, ואחר שהוא כן יתחייב לפי מה שזכרתיו בפרק הקודם כי אי זה איש מאישי בני אדם שהשיג מן השפע ההוא חלק יותר גדול כפי הכנת החמר שלו וכפי התלמדו תהיה ההשגחה עליו יותר בהכרח אם ההשגחה היא נמשכת אחר השכל כמו שזכרתי,' ולא תהיה א"כ ההשגחה האלהית בבני אדם כולם בשוה אבל יהיה יתרון ההשגחה עליהם כיתרון שלמותם האנושי זה על זה, ולפי זה העיון יתחייב בהכרח שתהיה השגחתו בנביאים עצומה מאד ולפי מדרגותם בנבואה, ותהיה השגחתו בחסידים ובטובים כפי חסידותם וישרונם, אחר שהשעור ההוא משפע השכל האלהי הוא אשר שם דבר בפי הנביאים והוא אשר ישר מעשיהם הטובים והשלים חכמות החסידים במה שידעו: ואמנם הסכלים הממרים כפי מה שחסרו מן השפע ההוא היה ענינים נבזה וסודרו בסדר

שאר

Achtzehnter Abschnitt.

An unserer Stelle will nun M. die im vorigen Kapitel gemachte Bemerkung: daß die göttliche Vorsehung, welche die übrigen lebenden Wesen dem Lauf der Natur überläßt, vorzüglich über das Menschengeschlecht waltet, näher entwickeln. Da die allgemeinen Begriffe nur logische Bedeutung haben; und es also keine Idee, keine immaterielle Substanz der Menschheit gibt, auf welche das Walten Gottes bezogen werden könnte: so müssen wir nothwendig eine specielle Vorsehung annehmen, welche für die Individuen, und zwar nach dem Grade ihrer Vollkommenheit, Sorge trägt. Sobald wir, meint er, Plato's Ideen-Lehre verwerfen, muß die Vorsehung, insofern sie sich nach der Gabe der Vernunft richtet, nothwendig speciell sein. Hieraus geht jedoch noch nicht hervor, daß Plato keine specielle Vorsehung statuiren könnte. Vergl. das Ende dieses Kapitels.

Nachdem ich dieses geschrieben hatte, erhoben sich mir Zweifel gegen die Richtigkeit der Erklärung. Warum drückt sich M. gegen seine Gewohnheit so ganz dunkel aus? und warum erwähnt er Plato nicht? Besonders ist auffallend, würde dann nicht M. eine unerklärbare Inconsequenz zeigen, da er in der angeführten Stelle (Buch 2. Kap. 6.) platonischen Ansichten beistimmt, und

hier

führe ich nun den bekannten Satz an, daß außerhalb unseres Vorstellungsvermögens keiner Gattung Wirklichkeit zukömmt, die Gattung und die übrigen allgemeinen Begriffe nur Verstandes-Dinge sind, hingegen jedes auch außerhalb unseres Vorstellungsvermögens Wirkliche, entweder ein Einzelwesen oder eine Mehrheit von Einzelwesen bilden muß. Sind wir davon überzeugt, so ist auch einleuchtend, daß die göttliche Gabe, welche der Gattung der Menschen verliehen wurde, nämlich die menschliche Vernunft keine andere ist, als die, welche bei den einzelnen vernünftigen Wesen vorhanden ist, bei Ruben, Simon, Levi und Jehuda. Wenn es sich nun so verhält, so folgt, gemäß dem im vorigen Kapitel Bemerkten, daß je größer der Theil dieser Gabe, den ein Individuum durch Anlage seines Organismus und durch eigenes Streben erlangt hat, desto größer die über dieses Individuum waltende Vorsehung sei, insofern die Vorsehung sich nach der Vernunft richtet, wie ich bemerkte. [2]) Demnach waltet auch nicht die göttliche Vorsehung über alle Menschen in gleichem Grade, vielmehr wird sich der Grad der waltenden Vorsehung über dieselben nach dem Grade ihrer menschlichen Vollkommenheit richten. Hieraus folgt nothwendig, daß Gott für die Propheten vorzugsweise Sorge trägt und zwar nach dem Grade ihrer Prophetengabe; desgleichen für fromme und tugendhafte Männer nach Maaßgabe ihrer Frömmigkeit und Tugend; da doch eben durch ihren Grad der geistigen, göttlichen Gabe die Propheten des göttlichen Wortes theilhaftig werden, und die Tugendhaften ihre Redlichkeit und Weisheit erlangen. Die Thoren und Abtrünnigen hingegen, je nachdem sie dieser Gabe ermangeln, erfreuen sich nur einer geringen Berücksichtigung, und sind fast den

---

Achtzehnter Abschnitt.

hier von widerstreitenden aristotelischen Principien ausgeht? Ohne das Obige gänzlich zu verwerfen, füge ich daher noch folgende Erklärung hinzu, und überlasse dem Leser die Wahl zwischen beiden. Bekanntlich bestanden schon unter den Peripatetikern zwei Secten, welche über die Frage stritten, ob die allgemeinen und abstrakten Begriffe bloße Worte, oder ob sie Sachen wären (an universalia sint nuda nomina, an res). Die das erstere behaupteten, nannte man Nominalisten; die sich für das andere erklärten, Realisten. Auf diesen Streit bezieht sich M. an unsere Stelle, und erklärt sich für die Nominalisten. Daß er diesen Streit kannte, geht deutlich hervor aus Buch 1. Kap. 51.

וזה במאמר אחרים הענינים רוצים בזה הענינים הכללים אינם נמצאים ולא נעדרים.

Mußten doch auch die Kapitel 16. angeführten peripatetischen Philosophen, die behaupteten, Gott kenne bloß die Gattungen, nicht die Einzelwesen, nothwendig Realisten sein.

[2]) Vergl. unten Kap. 51.

ומפני זה יראה לי כי כל מי שתמצאהו רעה מרעות העולם מן הנביאים וכו׳.

שאר אישי מיני בעלי חיים, נמשל כבהמות נדמו, ומפני זה היה קל
להרגם, אבל צוה בו לתועלות: וזה העניין הוא פנה מפנות התורה ועליה
בניינה רצוני לומר על שההשגחה באיש איש מבני אדם כפי מה
שהוא השתכל איך ספר על ההשגחה בפרטי ענייני האבות בעסקיהם
ובשימושיהם עד מקניהם וקניינם ומה שיעדם השם מחבר ההשגחה
עליהם, לאברהם נאמר אנכי מגן לך, ונאמר ליצחק ואהיה עמך
ואברכך, ונאמר ליעקב והנה אנכי עמך ושמרתיך, ונאמר לאדון
הנביאים ע"ה כי אהיה עמך וזה לך האות, ונאמר ליהושע כאשר
הייתי עם משה אהיה עמך, זה כלו מבואר ההשגחה עליהם מפני
שלימותם, ונאמר בהשגחה על החשובים החסידים ועזיבת הסכלים רגלי
חסידיו ישמור ורשעים בחשך ידמו כי לא בכח יגבר איש, יאמר
כשישלם קצת אישי המין מן המכות והמקרים ונפול קצתם בהם אינו
לפי כחותם הגופיות והכנותיהם הטבעיות הוא אמרו, כי לא בכח יגבר
איש, אבל הוא לפי השלמות והחסרון ר"ל קרבם אל השם או רחקם
ממנו ומפני זה הקרובים אליו בתכלית השמירה, ורגלי חסידיו וגו',
והרחוקים ממנו מוכנים למה שיקרה שימצאם ואין שם מה שישמרם
ממה שיתחדש כהולך בחושך שאין ספק שיכשל, ונאמר בהשגחה על
החסידים גם כן שומר כל עצמותיו וגו', עיני ה' אל צדיקים וגו',
קראני ואענהו וגו', והפסוקים אשר באו בזה העניין רבו מלספור
ר"ל בהשגחה על בני אדם כפי שיעור שלימותם וחסידותם:

וכבר

Achtzehnter Abschnitt.

³) Vergl. 5 B. Mos. 20, 16. Vergl. oben Buch 1. Kap. 54.

⁴) Die Menschliche Vollkommenheit besteht nach Maimonides (Kap. 51.) in der Erkenntniß Gottes, verbunden mit dem Streben, in eine innige Verbindung mit Gott zu treten. Dies Streben kann nur in dem Maaße gelingen, als ihm eine geläuterte Gotteserkenntniß vorausgeht. Wer von Gott keine angemessenen Begriffe hat und nach einer eingebildeten Vorstellung an ihn denkt, der denkt nicht an den wirklichen Gott, sondern an eine willkührliche Erdichtung,

den unvernünftigen Thieren gleich gesetzt (Psalm 49. 13 u. 21.) „Sie fahren dahin gleich dem Vieh." [3]) Daher wurde zuweilen ihre Vertilgung, des allgemeinen Wohls wegen, von Gott geboten. Diese Lehre, nämlich, daß sich der Grad der göttlichen Vorsehung über jeden Menschen nach der Stufe seiner Vollkommenheit richtet, gehört gleichsam zu den Säulen, auf welchen das Gebäude des Gesetzes ruhet. Denn betrachte nur, was die heilige Schrift erzählt, von der göttlichen Vorsehung über die einzelnen Angelegenheiten der Patriarchen, über ihre Beschäftigungen und Handthierung, ihre Heerden und Hausgeräthe; wie ferner Gott ihnen seinen besondern Schutz verhieß, zu Abraham wurde gesagt (Genes. 15, 1.): „Ich bin Dir ein Schild." Zu Isaak (ibid. 26, 3.): „Ich will mit Dir sein und Dich segnen." Zu Jakob (ibid. 28, 15.) „Siehe! ich bin mit Dir und behüte Dich." Und zu dem Vater der Propheten wurde gesagt (Exod. 3, 12): „Ich „werde mit Dir sein, und dieses sei für Dich das Zeichen." Zu Josua (Jos. 1, 5): „Wie ich mit Moses war, werde ich auch „mit Dir sein." Diese Stellen zeigen offenbar, daß sich die Vorsehung nach der Vollkommenheit richtet. Ferner heißt es auch von der Sorgfalt über die Frommen und der Vernachlässigung der Bösewichter (Sam. 2, 9): „Die Schritte seiner Lieben be„obachtet er, Frevler aber gehen im Finstern zu Grunde; denn „nicht durch Kraft siegt der Mann." Er will hiermit sagen, daß es nicht der Körperkraft und der Naturbeschaffenheit beizumessen sei, wenn Einige von Leiden und Unfällen behütet bleiben, Andere von denselben heimgesucht werden. Daher sagt er: „Denn nicht „durch Kraft siegt der Mann." [4]) Es richte sich vielmehr dieses nach der Vollkommenheit und Unvollkommenheit d. h. der Näherung zu Gott und Entfernung von ihm. Daher seien die, welche ihm nachstehen, in völliger Sicherheit. „Die Schritte seiner Lieben bewahrt er," die sich aber von ihm entfernen, seien dem Zufalle Preis gegeben, und Niemand bewahre sie vor einbrechenden Unglücksfällen; gleichwie derjenige, der in Finsterniß wandelt unfehlbar strauchelt. Auch heißt es von der Vorsehung über die Frommen (Ps. 34. 31): „Er bewahret all' seine Gebeine, nicht „eins davon wird versehrt;" ferner (ibid. V. 16): „Auf Ge„rechte merken die Augen des Herrn, auf ihr Flehen seine „Ohren;" ferner (ibid. 91. 15): „Er ruft mich an, ich höre." Doch der Stellen, welche zeigen, daß die göttliche Vorsehung über die Menschen sich nach deren Vollkommenheit und Tugend richtet,

---

Achtzehnter Abschnitt.

dichtung, der kein reales Objekt entspricht. Doch auf die Erkenntniß allein genügt nicht. Derjenige sagt M., der von Gott eine richtige Erkenntniß besitzt, aber seine Gedanken immer auf andere Dinge richtet, ist gleichsam unter einem mit Wolken bedeckten Himmel. Vergl. auch Kap. 54.

והמין הר' הוא השלמות האנושי האמתי וכו'.

und meine Anmerkung.

וכבר זכרו הפילוסופים גם כן זה העניין אמר אבונצר בפתיח' פירוש לספר ניקומכוס לאריס"טו ז"ל, ואמנם מי שיש להם יכלת להעתיק נפשותיהם ממדה אל מדה הם אשר אמר אפלטון בהם שהשגחת השם עליהם יותר.) ועתה השתכל איך הוציאנו זה המין מן הבחינה לידיעת אמתת מה שהביאוהו הנביאים כולם ע"ה מן ההשגחה האישית המיוחדת באיש איש כפי שלמותו ואיך זה מחוייב מצד העיון כשתהיה ההשגחה נמשכת אחר השכל כמו שזכרנו, ולא יתכן שנא' שההשגחה מינית לא אישית כמו שהתפרסם מקצת דיעות הפילוסופים אחר שאין שם נמצא חוץ לשכל בלתי האישים ובאלו האישים נדבק השכל האלהי אם כן ההשגחה אמנם היא באישים האלה, ' והשתכל בזה הפרק ההשתכלות הראוי לו וישלמו לך פנות התורה כולם בו ויאורו לך לדעות עיוניות פילוסופיות ויסורו ההרחקות ויתבאר לך צורת ההשגחה איך היא, ואחר מה שזכרנו מדעות בעלי העיון בהשגחה והנהגת הש"י לעולם איך היא אבאר לך בקצר' ג"כ דעת אנשי תורתנו בידיעת השם ודברים שיש לי בה:

פרק תשעה עשר

מושכל ראשון הוא בלא ספק, שהש"י צריך שימצאו לו כל השלמיות, וירוחקו מעליו כל החסרונות, וכמעט שהוא מושכל ראשון שהסכלות באיזה דבר שיהיה הוא חסרון ושהוא ית' לא יסכל דבר, אבל מה שהביא קצת אנשי העיון כמו שזכרתי לך להתגאה ולהתגבר לאמר ידע זה ולא ידע זה, הוא מה שדמוהו מהעדר סדו' ענייני בני אדם אשר רב ענייניהם אינם טבעיים לבד אבל נמשכי' ג"כ להיות אדם בעל יכולת והשתכלות, וכבר זכרו הנביאים שראיית הסכלים על

Achtzehnter Abschnitt.

*) Ueber diesen Commentator des Aristoteles, cf oben Buch 2, 15, wo ihn M. schon ahführt. Merkwürdig ist es daß Aristoteles im Widerspruche mit seiner bekannten Ansicht in einer Stelle der Ethik sich auf völlig gleiche Weise mit Plato und Maimonides in Bezug auf das Walten der göttlichen Vorsehung ausspricht: *Ὁ δε κατα νουν ενεργων καὶ τουτον θεραπευων καὶ διακειμενος αρίστα καὶ θεοφιλεστατος εοικεν ειναι· ει γαρ τὶς επιμελεια των ανθρωπινων ὑπο θεων γινεται, ωσπερ εοικαι, καὶ είη αν ευλογον χαιρειν τε αυτους τῳ αριστῳ καὶ τῳ συγγενεστατῳ καὶ τους αγαποντας μαλιστα τουτο καὶ τιμοντας, αντευποιειν, ως των φιλων αυτοις επιμελουμενους, καὶ ὀρθως τε καὶ καλως πρατοντας.* Vergl. Tennemann's Geschichte der Philosophie 3ten Theil Seite 257 und 288. Siehe auch oben Cap. 17. Anm. 8.

richtet, sind zu viele, um alle aufgezählt zu werden. Auch Philosophen haben diese Meinung ausgesprochen. So sagt [5]) Abunetzar, in der Einleitung seines Kommentars zum Nikomachus des Aristoteles: „Diejenigen, welche sich die Kraft errangen, ihren „Geist zu einer höhern Tugend zu schwingen, seien es, von „welchen Platon sagt, daß die göttliche Vorsehung in höherem „Grade über sie walte.“ Du mögest nun einsehen, wie uns diese Betrachtungsweise zur wahren Kenntniß dessen führt, was sämmtliche Propheten g. A. von der besondern Vorsehung sprechen, welche jedem Menschen nach Maaßgabe seiner Vollkommenheit zu Theil wird. Auch kannst du überzeugt sein, daß meine Meinung aus Gründen erfolgt, wenn wir voraussetzen, daß die göttliche Vorsehung, wie ich nachgewiesen habe, sich nach dem Besitze der Vernunft richtet. Unstatthaft nämlich ist es anzunehmen, daß die Vorsehung blos auf die Gattung, nicht auf die Einzelwesen Rücksicht nehme, wie einige Philosophen behaupten. Denn außerhalb unseres Vorstellungsvermögens kömmt bloß den Einzelwesen Wirklichkeit zu; also haftet auch an diesen die göttliche Vernunft. Folglich waltet auch die Vorsehung über diese Einzelwesen. Widme diesem Abschnitt eine genaue Prüfung und es werden dir die Grundsätze der Lehre als vollkommen und als mit der philosophischen Forschung übereinstimmend erscheinen; alle Ungereimtheiten vermeidend, wirst du die wahre Einsicht in die göttliche Vorsehung gewinnen. Nachdem ich nun die Meinung der Denker über die Vorsehung und die göttliche Weltregierung entwickelt habe, werde ich auch in der Kürze die Ansicht der Gesetzforscher, und meine eigene über die Kenntniß Gottes von den Dingen darstellen. —

Neunzehnter Abschnitt.

Es ist ohne Zweifel an sich einleuchtend, daß wir uns in Gott alle Vollkommenheiten vereinigt und alle Mängel von ihm entfernt denken müssen. Faßt eben so einleuchtend ist es, daß Unkenntniß in irgend einer Sache als eine Unvollkommenheit zu betrachten ist und Gott also nichts unbekannt sein kann. Was aber, wie ich bemerkte einige Denker bewog, vermessen und ohne Scheu zu sagen, Manches wisse Gott und Manches wisse er nicht, entstand aus ihrem Vorurtheil, daß die menschlichen Angelegenheiten der Ordnung entbehrten, wie wohl doch die Meisten derselben nicht von den Naturgesetzen allein, sondern auch von dem Menschen, als einem freien und vernünftigen Wesen [1]) abhängig sind. Schon die Propheten merken an, daß die Thoren daraus, daß

Neunzehnter Abschnitt.

[1]) Der Einfluß des freien menschlichen Willens auf die irdischen Angelegenheiten zeigt schon an sich das unangemessene Beginnen derer, welche aus der Regellosigkeit, die sich in denselben kund gibt, auf die Unkenntniß Gottes schließen.

על העדר ידיעת השם בפעולותינו הוא אמנם ראותם אנשי הרשע בטובה ונחת ושלוה, ושזה מביא הצדיק החסיד לחשוב כי כונו אל הטוב ומה שסובל בעבורו מן הצער להתקומם זולתו לו אינו מועיל, ואחר כן זכר הנביא ע"ה שמחשבתו שוטטה בזה עד שהתבאר לו שהדברים אין לעיין ולהשתכל בהם רק בסופם לא בתחלתם, וזהו ספור בסדר אלו הענינים כולם, אמר ואמרו איכה ידע אל ויש דיעה בעליון הנה אלה רשעים ושלוי עולם השגו חיל אך ריק זכיתי לבבי וארחץ בנקיון כפי, וסוף המאמר ואחשבה לדעת זאת עמל הוא בעיני עד אבא אל מקדשי אל אבינה לאחריתם אך בחלקות תשית למו הפלתם למשואות איך היה לשמה כרגע ספו תמו מן בלהות, ואלו הענינים כולם בעצמם זכרם מלאכי אמר חזקו עלי דבריכם אמר ה' וגו' אמרתם שוא עבוד אלהים ומה בצע כי שמרנו משמרתו וכי הלכנו קדורנית מפני ה' צבאות ועתה אנחנו מאשרים זדים גם נבנו עושי רשעה גם בחנו ה' וימלטו אז נדברו יראי ה' וגו' ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלהים לאשר לא עבדו, וכבר ביאר דוד פרסום זה הדעת בזמנו ומה שחייב והביא בני האדם לחטוא ולעשוק קצתם את קצתם, והתחיל לטעון לבטל זה הדעת ולהגיד שהוא יתעלה יודע כל זה אמר אלמנה וגר יהרוגו ויתומים ירצחו ויאמרו לא יראה יה ולא יבין אלהי יעקב בינו בוערים בעם וכסילים מתי תשכילו הנוטע אזן הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט היוסר גוים הלא יוכיח המלמד אדם דעת: והנה אבאר לך ענין אלו הטענות אחר שאזכור לך רוע הבנת ההורסים לדברי הנביאים לזה המאמר, אמרו לי זה שנים אנשים ממשכילי אומתנו הרופאים שהם תמהים ממאמר דוד ע"ה אמרו כן היה מתחייב לפי הקשו זה, שבורא הפה יאכל, ויוצר הריאה יצעק, וכן בשאר האיברים, והשתכל אתה המעיין במאמרי זה כמות רחקו

מן

daß sie die Bösewichter in Glück, Ruhe und Frieden erblicken auf die Unbekanntschaft Gottes mit unsern Handlungen schließen, und daß dies den frommen und tugendhaften Mann zu dem Gedanken verleiten könne, sein auf das Gute gerichtete Streben und was er zur Bekämpfung seiner bösen Begierden erdulde, sei zwecklos. Der Prophet Assaph erzählt, seine Gedanken über diesen Punkt hätten so lange einen innern Zwiespalt in ihm erregt, bis er sich überzeugte, daß man nicht auf den Anfang, sondern auf das Ende der Dinge sehen müsse. Dies sind seine eigenen Worte darüber (Ps. 73. 11. 13): „Sie sprechen, wie kann Gott „es wissen. Wie kann der Höchste darauf merken? Sehet diese „Frevler hier! Sie blühen in stetem Glück und Ueberfluß. Soll „ich umsonst mein Herz dem Guten weihen und meine Hände in „Unschuld waschen?" Und der Schluß lautet (Ps. 73. 16. 19): „Ich dachte es zu ergründen, doch es zeigte sich als vergebliche „Mühe. Erst wenn ich in's Heiligthum des Herrn gekommen, „werde ich ihr Ende absehen lernen. Nur auf glatte Höhen „setzest du sie und lässest sie in Trümmer zerfallen. Wie wird „sie Verwüstung ergreifen. Ein Augenblick — und sie enden und „gehen unter in plötzlichem Verderben." In ähnlichem Sinne spricht Malachi (3, 13. 18): „Zu hart sind mir eure Reden, „spricht der Herr rc.; Ihr sprechet, vergeblich ist's, Gott zu dienen; „was nützt es, daß wir seine Vorschrift beobachten, und gekrümmt einhergehen vor dem ewigen Zebaoth? Nun müssen „wir glücklich preisen die Frevler, sie steigen empor die Lasterhaften. Ja sie versuchen Gott und bleiben ungestraft. Dann „aber unterreden Gottesfürchtige sich miteinander rc.; dann werdet ihr in euch gehen, und den Unterschied sehen, zwischen dem „Tugendhaften und dem Frevler, zwischen dem, der Gott dienet, „und dem, der ihm nicht dienet." Auch David bemerkt, daß diese Ansicht in seinem Zeitalter allgemein verbreitet war, und die Menschen zur Sünde und gegenseitigen Bedrückung verleitete. Er bestrebte sich daher, diese Ansicht durch Gründe zu widerlegen, und zu zeigen, daß Gott alles dies wohl wisse (Ps. 94. 6. 10.) „Sie erwürgen, sagt er, Wittwe und Fremdling, ermorden die „Verwaisten und sprechen, der Herr sieht's nicht. Gott Jakob's „merkt nicht drauf. O denkt nach, ihr Albernen im Volke; ihr „Thoren, wann werdet ihr's begreifen. Soll der nicht hören, „der das Ohr eingesetzt, nicht sehen, der das Auge bildet, nicht „strafen, der die Völker züchtiget, der dem Menschen Einsicht „gibt rc." Ich will Dir den Sinn dieser Widerlegung genau erklären, nachdem ich der falschen Auffassung dieser Stelle von Einigen, welche die Meinung der Propheten zu verdrängen streben, werde Erwähnung gethan haben. Es sagten mir nämlich zwei philosophisch gebildete Männer und Aerzte unseres Glaubens, daß sie diese Worte David's g. A. unbegreiflich fänden. Nach seinem Schlusse, meinten sie, müßte auch folgen, daß wer den Mund geschaffen, äße, wer die Lunge, schrie, und ähnlich bei den übrigen Organen? Merke aber, theurer Leser, wie weit sie von

מן הנכונה בהבנת זאת הטענה ושמע עניינה, מבואר הוא שכל פועל כלי מן הכלים לולי שהפעל הנעשה בכלי ההוא מצוייר אצלו לא היה יכול לעשות לו כלי, והמשל בו שאם לא היה הנפח מצייר עניין התפירה ומבין אותה לא היה עושה המחט על התכונה הזאת אשר לא תשלם התפירה זולתה וכן שאר הכלים, וכאשר השב מי שחשב מן הפילוסופים שהשם לא ישיג אלו הפרטים להיותם ממושגי החושים והש"י לא ישיג בחוש אבל השגה שכלית, טען אליהם במציאות החושים ואמר אם היה עניין השגת הראות נעלם מהשם ולא ידעהו איך המציא זה הכלי המוכן להשגת הראות,! התראה שבמקרה היה התחדש לחה אחת וכרת ותחתיה לחה אחר כך ותחתיה מחיצה אחת והזדמן שנקב בה נקב ובאה כנגד הנקב מחיצה זכה וקשה סוף דבר לחות העין ומחיצותיו ועצביו אשר בהם מן התקון מה שנודע וכוון בכולם תכלית זה הפעל האם יצייר משכיל שזה נפל במקרה, לא כן אבל הוא בכוונה מן הטבע בהכרח, כמו שבאר כל רופא וכל פילוסוף, ואין הטבע בעל שכל והנהגה וזה מוסכם מן הפילוסופים כולם, אבל זאת ההנהגה הדומה למלאכת מחשבת תבוא לפי דעת הפילוסופים מהתחלה שכלית והיא מפעולת בעל שכל לפי דעתנו והוא אשר הטביע אלו הכחות בכל מה שימצא לו כח טבעי, ואם השכל ההוא לא ישיג זה העניין ולא ידעהו איך המציא או הגיע מאתו לפי הדעת ההוא טבע שיכוין אל זה העניין אשר אין ידיעה לו בו *ובאמת קראם דוד בוערים וכסילים, ואחר כן התחיל לבאר שזה חסרון בהשגתינו ושהש"י אשר נתן לנו זה השכל אשר בו נשיג ומפני קצורנו מהשיג אמתתו ית' התחדשו לנו אלו הספקות העצומות יודע זה החסרון בנו ושמחשבתנו זאת המקצרת

אין

Achtzehnter Abschnitt.

*) Vergl. Buch 2, Kap. 20, wo M. es klar zu machen sucht, wie man sich nach Aristoteles, der die Ewigkeit der Welt, selbst der Form nach, annimmt, die Abhängigkeit derselben von dem letzten Principe zu denken habe. Das letzte Princip aller Bewegung und aller Dinge, das aber selbst weder von außen noch von innen bewegt wird, beschreibt Aristoteles als den vortrefflichsten Verstand (cf. Cicero de Natura deorum II. 37.) Auch ver-

gleicht

von dem wahren Sinne der Widerlegung David's entfernt sind, und höre ihn von mir. Es ist klar, daß jeder Werkmeister, der ein Gefäß verfertigt, dies nicht hervorbringen kann, wenn er keine Vorstellung hat von dem, wozu das Gefäß gebraucht werden soll. Wenn sich z. B. der Schmied gar keinen Begriff vom Nähen gebildet hat, so kann er keine so gestaltete Nadel verfertigen, durch welche allein das Nähen zu Stande kömmt. Eben so bei andern Geräthschaften. Behauptet nun ein Philosoph, daß Gott die Einzelwesen nicht kenne, weil diese nur den Sinnen wahrnehmbar seien, Gott aber nicht durch die Sinne, sondern durch die Vernunft auffasse, so widerlegt ihn David durch das Vorhandensein eben dieser Sinnenthätigkeit. Wenn nämlich, sagt er, Gott die Eigenthümlichkeit der Gesichtswahrnehmungen nicht kennte, wie vermöchte er ein zum Sehen taugliches Werkzeug zu erschaffen? Ist es denn denkbar, daß er zufällig in demselben zuerst eine höchst feine Feuchtigkeit, darunter eine andere Feuchtigkeit und unter dieser eine Decke schuf; war es Zufall, daß er in dasselbe eine Oeffnung bohrte und gegen diese Oeffnung eine feine harte Haut gestaltete? Denn führwahr, die Feuchtigkeit des Auges, dessen Häute und Nerven, bei denen wir die zweckmäßigste Anordnung erblicken, und welche alle die Beförderung der Sehethätigkeit zum Ziel haben, könnte ein Vernünftiger sich einbilden, daß sie sich durch Zufall so gestalteten? Keineswegs. Sie entstanden nothwendig durch eine Absicht der Natur, wie die Aerzte und Philosophen einstimmig annehmen. Die Natur selbst aber ist kein vernünftiges, kein leitendes Prinzip, wie ebenfalls die Philosophen als ausgemacht betrachten; daher rührt die Leitung der Natur, welche einem Kunstwerk [2]) ähnlich ist, nach der Meinung der Philosophen, von einem vernünftigen Prinzipe her, und nach unserer Meinung, von der Wirksamkeit eines vernünftigen Wesens, welches die Naturkräfte allen Dingen spendet. Besäße folglich dieses vernünftige Wesen nicht eine umfassende Kenntniß seines Gegenstandes, wie vermöchte es Naturkräfte hervorzubringen, oder zu entwickeln, welche die Erzeugung dieses Gegenstandes erzielen? Mit Recht nennt sie David, Alberne und Thoren! Nun erklärt er weiter, daß diese Ansichten aus der Beschränktheit unseres Geistes entspringen, daß Gott, welcher uns zur Erkenntniß des Wahren die Vernunft ertheilte, welche aber unzureichend, das Wesen Gottes zu erfassen, uns in die verderblichsten Zweifel verwickelt, daß Gott, sage ich, diese unsere Geistesbeschränktheit kennt, und daß wir uns im Bewußtsein derselben

gleicht er, wie M. in unserer Stelle, die Natur mit einem Kunstwerke (cf. Aristot. Physic. II. cap. 8.) Nur muß man sich, wenn man dieß Gleichniß gebrauchen will, nach Aristoteles Gott nicht als einen Künstler vorstellen, der die Einrichtung und Ordnung des Kunstwerkes hervorgebracht hat, sondern als einen solchen, der schon ein bereits vollendetes Kunstwerk vorfindet und es blos in Gang bringt.

אין להשגיח למה שחייבתנו מן ההריסה אמר, המלמד אדם דעת השם יודע מחשבות אדם כי המה הבל, וכונתי כולה הית׳ בזה הפרק לבאר שזה עיון קדום מאד ר״ל מה שיאמרו בו הסכלים מהעדר השגת השם מפני היות ענייני בני אדם האפשריים בטבעם בלתי מסודרים(אמר, ויחפאו בני ישראל דברים אשר לא כן על ה׳, ובמדרש מה אמרו אמרו העמוד הזה אינו רואה ואינו שומע ואינו מדבר, רוצים בו דמותם שהשם בלתי משיג אלו העניינים ולא הגיעה מאתו לא מצוה ולא אזהרה לנביאים, וסבת זה כלו והראיה עליו אצלם, היות ענייני בני אדם בלתי נמשכים כפי מה שיראה כל איש ממנו שכך ראוי שיהיה, וכשראו שאין העניינים כאשר רצו אמרו אין ה׳ רואה אותנו, ואמר צפניה על אלו הסכלים האומרים בלבבם לא ייטב השם ולא ירע, ואמנם מה שראוי שנאמר בידיעתו יתעלה בעניינים כלם הנה אגיד לך אחר זה דעתי בו אחר שאודיעך העניינים המוסכם עליהם אשר לא יוכל בעל שכל לחלוק בדבר מהן:

פרק עשרים

ענין מוסכם עליו שהוא ית׳ לא יתכן שיתחדש לו ידיעה עד שידע.

Zwanzigster Abschnitt.

[1]) Nachdem M. in dem vorigen Abschnitt nachgewiesen hat, daß jede Ansicht, nach welcher der göttlichen Kenntniß auf irgend eine Weise Schranken gesetzt werden, unhaltbar sei, und mit dem Begriffe der Vollkommenheit Gottes im Widerspruch stehe, sucht er in diesem Abschnitt die, Kap. 16 aufgestellten, von den peripatetischen Philosophen gemachten Einwürfe gegen die Allwissenheit Gottes zu beseitigen. Dieß geschieht nicht bei allen Einwürfen auf gleiche Art. Einige derselben, nämlich diejenigen, welche die göttliche Kenntniß des Individuellen mit dem Begriffe Gottes in Widerspruch setzen, widerlegt er dadurch, daß er den Begriff der göttlichen Kenntniß näher bestimmt, wodurch jene Einwürfe sogleich wegfallen. Bei den übrigen Einwürfen, welche im Allgemeinen die Unmöglichkeit jener göttlichen Kenntniß hervorheben, macht er nur aufmerksam auf den qualitativen Unterschied zwischen der menschlichen Kenntniß und der Kenntniß Gottes, welche mit seinem für erschaffene Geister unergründlichen Wesen zusammenfällt. Zum bessern Verständniß des Folgenden wollen wir uns jene Einwürfe nochmals vergegenwärtigen. Die Gottheit kann

selben nicht zu vermessener Verwerfung der Wahrheiten verleiten lassen sollen (Ps. 94. 10. 11): „Der dem Menschen Einsicht gibt, „der Ewige, weiß der Menschen Dichten, daß es eitel ist." Mein ganzer Zweck in diesem Abschnitt war, zu zeigen, daß diese Ansicht der Thoren, welche deßwegen, weil die menschlichen ihrer Natur nach möglichen Angelegenheiten, der Ordnung entbehrten, behaupten, Gott wisse nicht alles, schon sehr alt ist. Auch heißt es (2. B. Kön. 17. 9): „Die Söhne Israels ersannen Dinge, „die nicht recht waren, gegen den Ewigen, ihren Gott." Der Midrasch erklärt: Was sagten sie? „Diese Säule sieht, hört und redet nicht." Sie wollten damit ihre Meinung andeuten, daß Gott die Weltbegebenheiten nicht kenne, und von ihm weder ein Gebot noch Verbot an die Propheten ergehe. Als Grund und Beweis dafür hatten sie, daß die Angelegenheiten der Menschen nicht so waren, wie es jedem von ihnen dünkte, daß sie sein müßten. Wenn sie nun dieselben, als ihrer Vorstellung von Weltordnung widerstrebend fanden, sagten sie (Ez. 8. 12): „Der „Ewige sieht uns nicht." Von solchen Thoren spricht (Zephania 1. 12): „Sie wähnen in ihrem Herzen, weder Gutes, noch „Böses thut der Herr."

Doch meine eigene Meinung über die Kenntniß Gottes werde ich dir nachher mittheilen; nachdem ich erörtert haben werde, das, worin alle übereinstimmen und was kein Vernünftiger bestreiten kann.

Zwanzigster Abschnitt.

[1]) Es ist allgemein angenommen, daß sich in Gott keine Kenntniß

Zwanzigster Abschnitt.

kann keine Kenntniß der individuellen Dinge besitzen, denn: 1) das Individuelle werde nur durch die Sinne aufgefaßt; 2) das Individuelle, als etwas Unendliches, könne nicht durch das Wissen begrenzt und aufgefaßt werden. 3) Die Annahme der göttlichen Kenntniß des Individuellen, das immer anders wird, oder neu entsteht, widerstreite dem Begriffe der Unveränderlichkeit Gottes. Dieser Einwurf bleibe in voller Kraft, selbst wenn wir auch annehmen, Gott kenne die Dinge, bevor sie entstehen. Denn die Kenntniß einer wirklichen sei verschieden von der Kenntniß einer bloß möglichen Sache. 4) Aus der erwähnten Hypothese, Gott kenne die Dinge vor ihrer Entstehung, gehe auch die Ungereimtheit hervor, daß wir den Begriff des Wissens auf etwas Nichtseyendes anwenden. 5) Die Kenntniß des Individuellen setze eine Vielheit von Kenntnissen in Gott voraus, der als ein einfaches, nothwendiges Wesen gedacht werden muß.

Durch nähere Bestimmung des Begriffes der göttlichen Kenntniß widerlegt er den dritten und fünften Einwurf, jenen durch genauere Entwickelung des Dogmas von dem Vorauswissen Gottes,

שידע עתה מה שלא ידעהו קודם ולא יתכן שיהיו לו ידיעות רבות ואפילו לפי דעת מי שיאמין התארי׳. וכאשר התבאר זה במופת, נאמר אנחנו קהל אנשי התורה שבידיעה אחת ידע הדברים הרבים ולא בהתחלף הידועים יתחלפו הידיעות בחקו יתעלה כמו שהוא בחוקנו, וכן נאמר שכל אלו הדברים המתחדשים ידעם קודם היותם ולא סר מהיותו יודע אותם, ולזה לא יתחדש לו מדע כלל כי ידיעתו שפלוני הוא עתה נעדר וימצא בעת הפלוני ויתמיד נמצא זמן כך ואח״כ יעדר, כשימצא האיש ההוא כמו שקדמ׳ הידיעה בו לא נוספה שם ידיעה ולא התחדש מה שלא היה נודע אצלו אבל התחדש מה שהיה ידוע מקודם שיתחדש כפי מה שנמצא,׳ ויתחייב לפי זאת האמונה שיהיה המדע נתלה בהעדר, ויקיף במה שאין לו תכלה, והאמננו זה ואמרנו כי ההעדר אשר קדמה בידיעתו המצאתו והוא יכול להמציאו לא ימנע התלו׳ הידיעה בו, אמנם מה שלא ימצא כלל הוא ההעדר הגמור בחק ידיעתו אשר לא תתלה ידיעתו בו כמו שלא תתלה ידיעתנו אנחנו במה שהוא נעדר אצלינו, ואמנם ההקפה במה שאין

תכלית

Zwanzigster Abschnitt.

tes, diesen — durch die Lehre, daß Gott durch Eine Vorstellung die Unendlichkeit der Dinge auffasse. Von dem ersten Einwurf hat er schon im vorigen Abschnitt gesprochen, und bemerkt, daß Gott, der an den lebendigen Geschöpfen die Sinnesthätigkeit geschaffen hat, durch welche sie die individuellen Dinge auffassen, auch nothwendig selbst Kenntniß von den individuellen Dingen besitze. Eben so sagt er hier in Beziehung auf den vierten Einwurf, es ließe sich wohl denken, daß derjenige, der das Nichtseyende ins Dasein zu rufen vermag, auch dasselbe kenne, bevor es in die Wirklichkeit tritt. Allein das sind nur beiläufige Bemerkungen. Beide Einwürfe, so wie den zweiten, widerlegt er hauptsächlich erst durch den Grundsatz, daß die göttliche Kenntniß von ganz anderer Qualität, als die menschliche, und zwischen beiden nur die Gemeinschaft des Namens sei.

Kenntniß erneuere, so daß [2]) er jetzt etwas wissen könne, was er früher nicht gewußt hat, [3]) auch läßt sich ihm keine Vielheit von Kenntnissen beilegen, selbst nach denen, welche Attribute in ihm anerkennen. Da dieses durch Beweise begründet ist, so behaupten wir, die wir dem offenbarten Gesetze anhängen, daß er in Einer Vorstellung die Unendlichkeit der Dinge auffaßt, und daß also die Mannigfaltigkeit der vorgestellten Dinge keine Mannigfaltigkeit in der Kenntniß Gottes bewirkt, wie dies bei uns der Fall ist. Ebenso sagen wir, daß er alle Begebenheiten, die sich ereignen, schon vor ihrer Entstehung wußte, und niemals deren Kenntniß ermangelte. Hierdurch kann keine neue Kenntniß in ihm entstehen. Er weiß nämlich, daß ein Individuum gegenwärtig nicht vorhanden ist, in einer bestimmten Zeit entstehen, einen gewissen Zeitraum im Dasein bleiben, und dann in Nichts übergehen wird. Tritt nun das Individuum auf die Weise in's Dasein, wie es Gott voraus wußte, so vermehret sich die Kenntniß nicht, entstehet Nichts, was ihm vorher unbekannt war, vielmehr nur solches, was ihm vor dessen Entstehung, wie es jetzt ist, bekannt war. Aus diesem Dogma geht hervor, daß sowohl das Nichtseiende, als das Unendliche, gewußt werden könne. Dies nehmen wir auch an. Es dünkt uns nämlich, daß derjenige, der ein Nichtseiendes in das Dasein zu rufen vermag, auch von diesem Nichtseienden Kenntniß besitzen kann, noch ehe dasselbe in die Wirklichkeit tritt. Hingegen was nie vorhanden sein wird, ist ein absolutes Nichts, selbst in Beziehung auf das göttliche Wissen, und es findet das göttliche Wissen eben so wenig Anwendung darauf, als unser Wissen auf Dinge, die für uns nicht vorhanden sind. Gegen den Satz, daß das göttliche Wissen das

---

Zwanzigster Abschnitt.

[2]) Von Gott müssen wir uns in jedem Moment alle Mängel entfernt denken. Er kann nicht jetzt einer Vollkommenheit ermangeln, deren er später theilhaftig wird. Wir dürfen uns überhaupt nicht vorstellen, daß er eine Vollkommenheit, zuerst dem Vermögen, dann der Wirklichkeit nach, besitzt. Vrgl. Buch 1, Kp. 55.

[3]) M. entwickelt Buch 1, Kap. 50 ff. seine Lehre von der Verneinung der positiven Eigenschaften Gottes, und betrachtet das Gegentheil als widerstrebend dem Begriffe der Einheit und Nothwendigkeit Gottes. Durch die Annahme positiver Attribute außer seinem Wesen stelle man sich Gott, wenn auch nicht dem Worte, doch der Sache nach, als eine Vielheit vor und lasse ihn ferner von etwas außer seinem Wesen abhängig sein. Mehrere arabische Philosophen, wie auch sein Zeitgenosse R. Joseph Hanagid, nahmen in Beziehung auf Gott positive Attribute an. Aber auch diese räumen ein, daß man Gott keine Vielheit von Kenntnissen beilegen könne, ja sie geben sogar zu, daß Gott, als vorstellendes Subjekt, ferner seine Vorstellung und das vorgestellte Objekt eines und dasselbe seien הוא השכל והמשכיל והמושכל.

תכלית לו, יש בו ספק ונטה קצת בעלי העיון לאמר שהידיעה נתלית במין ומתפשטת על שאר אישי המין בעניין אחר וזהו דעת כל בעל תורה כפי מה שיביא אליו הכרח העיון: אמנם הפילוסופים פסקו הדבר ואמרו שלא תתלה ידיעתה בהעדר, ולא תקום (נ"א תקיף) ידיעה במה שאין לו הכלית ואחר שלא יתחדש לו מדע מן השקר שידע דבר מן המתחדשים ולא ידע אם כן אלא הדבר הקיים אשר לא ישתנה, וקצתם נתחדש להם ספק אחר יאמרו שאפילו הדברים הקיימים אילו ידעם יהיו לו דעות רבות כי ברוב הידועים ירבו הדעות כי לכל ידוע דעה מיוחדת בו אם כן לא ידע כ"א עצמו: ואשר אומר אני הוא שסבת כל מה שנכשלו בו כולם היא שׁוּם בין ידיעותינו וידיעתו יתעלה יחס, ותעיין כל כת בעניינים נמנעים בידיעותינו ותחשוב שהוא מיוחד בידיעתו או יסופק עליו העניין, וצריך שנרבה להוכיח הפילוסופים על זאת השאלה יותר מכל אדם, שהם בארו במופת שעצמו יתעלה אין רבוי בו ולא תאר לו חוץ לעצמו אבל עצמו מדעו ומדעו עצמו, והם הם אשר בארו במופת ששכלינו וידיעותינו מקצרות להשיג אמתת עצמו כפי מה שהיה כמו שבארו, ואיך יחשבו שישיגו ידיעתו וידיעתו אינו דבר חוץ לעצמו, אבל זה הקצור בעצמו אשר קצרו ידי שכלינו מהשיג עצמו הוא הקצור מהשגת ידיעתו בדברים איך היא, ואין זה ידיעה ממין ידיעתנו שנקיש עליה אבל הוא עניין נבדל כל ההבדל, וכמו שיש עצם מחויבת המציאות מאתה התחייב כל נמצא לפי דעתם, או היא הפועלת כל אשר זולתה אחר ההעדר לפי דעתנו, כן נאמר שהעצם ההיא משגת כל אשר זולתה לא יעלם ממנה דבר בשום צד

מכל

Zwanzigster Abschnitt.

4) Den Einwurf der Philosophen gegen die Allwissenheit Gottes, daß etwas Unendliches nicht gewußt werden könne, halten diese Denker für begründet, retten aber das Dogma der heiligen Schrift von der speciellen Kenntniß und Vorsehung Gottes durch die Annahme, Gott kenne eigentlich bloß die Gattungen, welche nicht unendlich sind; vermittelst der Gattungen kenne er auch die Individuen, da sie in der Gattung enthalten sind. Diese Denker müssen

das Unendliche umfasse, ist Zweifel erhoben worden. [4]) Nach einigen Denkern umfasset die Kenntniß Gottes die Gattung, und erstreckt sich dann über die Einzelwesen, und dieses ist die Meinung aller Anhänger des Gesetzes, zu welcher sie ein folgerechtes Nachdenken führte. Die Philosophen aber behaupten entschieden, daß sein Wissen weder ein Nichtseiendes erfasse, noch über etwas Unendliches sich erstrecke. [5]) Da nun in ihm keine Kenntniß sich erneuern kann, so sei es unwahr, daß er nur irgend etwas wisse von dem, was geschiehet; und seine Kenntniß beschränke sich folglich nur auf das Beharrliche und Unveränderliche. Einige machen noch einen andern Einwurf; wüßte Gott, sagen sie, auch nur die beharrlichen Dinge, so müßte er eine Vielheit von Kenntnissen besitzen; so viele nämlich, als er Dinge wüßte, weil ein jedes derselben eine besondere Kenntniß voraussetzt; Gott kennt also, nach ihnen, nur sich selbst. Ich aber glaube, daß für Alle der Stein des Anstoßes die Voraussetzung war, es finde zwischen unserem und dem göttlichen Wissen ein Verhältniß statt. Alle nämlich hoben die der menschlichen Kenntniß unzugänglichen Punkte hervor, und hielten entweder dieselben für das Eigenthümliche der göttlichen Erkenntniß, oder zweifelten selbst daran. Mehr Tadel, als jeder Andere, verdienen aber die Philosophen in Betreff dieses Gegenstandes. Sie zeigten durch Beweise, daß die Wesenheit Gottes keine Vielheit zulasse, daß ihm außer seiner Wesenheit keine Eigenschaft zukomme, daß selbst sein Wissen mit seiner Wesenheit zusammenfalle. Sie beweisen ferner, daß unser Verstand und unsere Kenntniß sich nicht zur Auffassung der wahren Wesenheit Gottes hinaufzuschwingen vermögen. Wie können sie nun wähnen, seine Kenntniß zu verstehen, da diese nicht etwas von seiner Wesenheit verschiedenes ist? Ist es ja dieselbe Kurzsichtigkeit unseres Geistes, die uns verhindert, seine Wesenheit aufzufassen und dieselbe, welche es uns unmöglich macht, seine wahre Kenntniß von den Dingen zu ergründen. Es ist seine Kenntniß nicht von der Art der unserigen, so daß wir von dieser auf jene schließen könnten; sondern von durchaus verschiedenem Charakter. So wie seiner Wesenheit ein nothwendiges Dasein zukommt, aus welcher, wie jene meinen, alles Vorhandene nothwendig hervorging, oder welche, nach unserer Ansicht, alle Dinge aus Nichts erschuf, so sagen wir auch, daß diese Wesenheit alles außer ihr Vorhandene auffaßt, dergestalt, daß ihr nicht

---

Zwanzigster Abschnitt.

müssen zugleich entweder Realisten oder Platoniker sein, und zwar solche Platoniker, welche mit Aristoteles Plato's Ideen für Substanzen halten. Auch schreibt ראב"ע irgendwo:

אין ספק שהש"י יודע הכללים וכאשר ידבק החלק בכל ישוב החלק בכל.

[5]) Wenn das Wissen dessen, was noch nicht geworden, unmöglich ist, so fällt das Dogma von dem Vorauswissen Gottes weg; folglich bleibt wieder der dritte Einwurf, die göttliche Kenntniß des Individuellen widerstreite dem Begriffe der Unveränderlichkeit Gottes.

מכל מה שהמציאה, ואין שתוף בין ידיעתינו וידיעתו כמו שאין שתוף בין עצמינו ועצמו, ואמנם הטעה הנה שתוף שם הידיעה כי השתוף הוא בשם לבד וההבדל באמתתו ומפני זה יתחייבו ההרחקות כי נחשוב שהעניינים המחוייבים לידיעתנו, מחוייבים לידיעתו, וממה שהתבאר לי גם כן מפסוקי התורה שידיעתו יתעלה במציאות אפשר אחר שעתיד להיות לא תוציא האפשר ההוא מטבע האפשר כלל אבל טבע האפשר עומד עמו, ושאין הידיעה במה שיתחדש מן האפשריים מחייבת היותם בהכרח על אחד משני האפשריים, זאת גם כן פנה מפנות תורת מר"עה אין ספק בה כלל, ולזה אמר ועשית מעקה לגגך וגו', וכן אמרו פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה וגו', וכן נתינת התורות כלן והמצוה והאזהרה שבה אל זה השורש, והוא שידיעתו במה שיהיה לא יוציא הדבר האפשר ההוא מטבעו, וזהו המסופק הגדול לפי השגת דעתנו הקצרה, והתבונן בכמה דברים נבדל מדעו ממדענו לפי דעת כל בעל תורה, תחלת זה בהיות המדע האחד יאות וישוה לידיעות רבות מתחלפות במינין, והשני בהתלותו במה שלא נמצא, והג' הקיפו במה שאין תכלית לו, והד' בהיות מדעו לא ישתנה בהשיג המחודשים ונראה שידיעת הדבר העתיד להמצא אינו הידיעה בו שכבר נמצא אבל הנה תוספת אחת והיא אשר היה בכח שב בפעל, והה' לפי דעת תורתינו בהיותו ית' לא תתברר ידיעתו אחד מב' אפשריים ואע"פ שכבר ידע אחרית א' מהן ע"ד יהוד וברור, וא"כ אני רתמיה באי זה דבר דמתה ידיעתנו לידיעתו לפי דעת מי שיאמין המדע תואר נוסף האם יש הנה אלא השתוף בשם לבד, אמנם לפי דעתנו אשר נאמר שאין דעתו דבר נוסף על עצמו באמת התחייב הבדלת ידיעתו מידיעתנו ההבדל העצמי הזה כהבדל עצם השמים מעצם הארץ, כבר בארו הנביאים זה אמרו כי

לא

nicht etwas von allem Dasein verborgen bleibt. Es ist eben so wenig Gemeinschaftliches zwischen unserer Kenntniß und der seinigen, wie zwischen unserer und seiner Wesenheit. Veranlassung zum Irrthum gab aber die Gemeinschaft des Wortes Kenntniß, welche Gemeinschaft aber blos dem Worte nicht der Sache nach Statt findet. Darum mußten nothwendig Irrthümer entstehen, da man das, was unserer Kenntniß eigen ist, auch auf die göttliche übertrug. Aus den Worten der Schrift habe ich auch folgende Lehre geschöpft. Das Wissen der Gottheit, wie das jetzt Mögliche sich künftig gestalten wird, entziehet keineswegs dieses Mögliche dem Reiche der Möglichkeit. Es beharrt dasselbe vielmehr in seiner Natur, und das göttliche Wissen bedingt nicht im Voraus, welcher der möglichen Fälle in Wirklichkeit treten werde. Dieses ist eine Grundlehre des Gesetzes unseres Lehrers Moses g. A. bei welcher kein Zweifel obwaltet. Daher heißt es auch (5. B. Mos. 22, 8.) „Mache ein Geländer um dein Dach rc.“ ferner (ibid. 20, 7.) „Daß er nicht sterbe im Streite und ein anderer Mann sie nehme.“ Ebenso setzt die ganze geoffenbarte Lehre, deren Gebote wie Verbote, den Grundsatz voraus, daß durch das Vorherwissen der Gottheit die Natur des Möglichen nicht aufgehoben wird, *) wiewohl dieses unserm kurzsichtigen Verstande höchst unbegreiflich bleibt. Merke dir nun, in wie vielerlei Punkte nach den Anhängern des Gesetzes, die göttliche Kenntniß von der unserigen sich unterscheidet. 1) Eine einzige Vorstellung Gottes genügt, die vielen, ganz ungleichartigen Kenntnisse zu umfassen. 2) Seine Kenntniß erstreckt sich über das noch nicht Vorhandene. 3) Sie umfasset auch das Unendliche. 4) Sie erleidet keine Veränderung durch die hinzutretende Wahrnehmung der stets werdenden Dinge, und doch scheint es, daß die Kenntniß von einem zukünftigen Gegenstande eine ganz andere sei, als die Kenntniß von einem vorhandenen Gegenstande, indem bei diesem das Neue hinzutritt, daß das, was blos dem Vermögen nach war, in der That wurde. 5) Das Wissen Gottes hebt die Möglichkeit zweier Fälle nicht auf, obwohl er genau weiß, welcher von Beiden wirklich werden wird. Verhält es sich nun auf diese Weise, so begreife ich nicht, worin denn unser Wissen dem göttlichen gleiche, nach der Ansicht derer, welche das Wissen Gottes als etwas zu seiner Wesenheit Hinzukommendes betrachten? Findet denn eine andere Gleichheit als die des Namens statt? Nach unserer Ansicht, die wir nicht sein Wissen als etwas zu seiner Wesenheit Hinzutretendes betrachten, erfolgt wirklich, daß ein so wesentlicher Unterschied zwischen seinem Wissen und dem unsrigen ist, wie zwischen der Substanz des Himmels und der Erde. Aehnliches lehrten schon die Propheten, als (Jes. 55, 8.) „denn „meine

Zwanzigster Abschnitt.

*) Hiermit ist nothwendig zu vergleichen Hilchoth Tschuba Cap. 5, 4—5 und eine mit des M. Ansicht übereinstimmende merkwürdige Aeußerung des Des-Cartes, welche in Ernst Reinhold's Metaphysik Seite 418 angeführt ist.

לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי כי גבהו שמים מארץ כן גבהו וגו׳, וכלל הענין אשר אומר אותו בקצרה כי כמו שלא נשיג אמתת עצמו ועם כל זה ידענו שמציאותו שלמה מכל מציאות ולא יתערב עמה לא חסרון ולא שנוי ולא הפעלות כלל, כן עם היותנו בלתי יודעים אמתת ידיעתו מפני שהיא עצמו נדע שהוא לא ישיג פעם ויסכל פעם אחרת ר״ל שלא יתחדש לו מדע כלל ולא יתרבה ולא יגיע לתכלית ולא יעלם ממנו דבר מן הנמצאות כלם ולא תבטל ידיעתו אותן טבעיהן אבל האפשר נשאר עם טבע האפשרות, וכל מה שיראה בכלל אלו הדברים מסתירה הוא לפי בחינת מדענו אשר לא ישתתף עם מדעו כ״א בשם לבד, וכן הכונה תאמר על מה שנכוונהו אנחנו עליו ועל מה שיאמר שהוא ית׳ כיוון אליו בשתוף, וכן ההשגחה נאמרת בשתוף על מה שנשגיח אנחנו עליו ועל מה שיאמר שהוא ית׳ ישגיח עליו, והאמת א״כ שענין ההשגחה, וענין הידיעה, וענין הכונה, המיוחסות אלינו, בלתי ענין המיוחסות אליו, וכשילקחו שתי ההשגחות או שתי הידיעות או שתי הכוונות עד שיקבצם ענין אחד יבאו הספקות הנזכרות, וכשיודע שכל מה שייוחס אלינו נבדל מכל מה שייוחס אליו יתבאר האמת, וכבר הגיד ההבדל בין אלו המיוחסים אליו ובין המיוחסים אלינו באמרו, ולא דרכיכם דרכי, כמו שקדם לנו זכרו:

פרק אחד ועשרים

הפרש גדול יש בין ידיעת העושה במה שעשה וידיעת זולתו בעשוי ההוא, והוא שהדבר העשוי אם נעשה נאות לידיעת עושהו יהיה עושהו א״כ למה שעשה נמשך לידיעתו, ואולם שאר בני אדם המתבוננים בעשוי ההוא וידיעתו ידיעה מקפת תהיה ידיעתם נמשכת אחר העשוי, והמשל בו שהאומן שעשה זה הארון אשר יתנועעו בו משקלים לנזילת המים ויורו על מה שעבר מן היום או הלילה מן השעות, כל מה שיגר בו מן המים, ושנוי הצעת הגרתם, וכל חוט שימשך,

וכל

„meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege nicht „meine Wege, denn so hoch der Himmel über der Erde ist, so „hoch sind meine Wege über euren Wegen und meine Gedanken „über euren Gedanken.“ Das Wesentliche meiner Meinung läßt sich auf folgende Weise kurz zusammenfassen. So wie wir trotz der Unkenntniß, in welcher wir uns über seine wahre Wesenheit befinden, dennoch überzeugt sind, daß er das vollkommenste aller Wesen ist, an welchem weder Mangel, noch Veränderung, noch Leiden haftet; ebenso haben wir, wiewohl uns die Einsicht in die Beschaffenheit seiner Kenntniß, da sie mit seiner Wesenheit zusammenfällt, abgeht, nicht destoweniger die Ueberzeugung, daß er nicht zuweilen etwas weiß, zuweilen nicht, d. h. keine neue Kenntniß erlangt, daß seine Kenntniß keine Vielheit bildet, daß sie nicht in Grenzen eingeschlossen ist, daß keines von allen Wesen ihm verborgen bleibt, und endlich, daß seine Vorauskenntniß des Geschehenden, die Natur der Dinge nicht aufhebt, vielmehr das Mögliche in seiner Natur beharrt. Alles, was in diesen Bestimmungen als sich widersprechend erscheint, ist es nur nach der Beurtheilung unserer Vernunft, die mit der seinigen nur den Namen gemein hat. Es wird auch das Wort Absicht gemeinschaftlich gebraucht, wenn wir etwas beabsichtigen und die Gottheit etwas beabsichtigt. Desgleichen wenden wir das Wort Sorgfalt an, sowohl auf das, wofür wir sorgen, als wofür die Gottheit Sorge trägt. Es ist aber gewiß, daß Sorgfalt, Kenntniß und Absicht, welche uns zukommen, nicht in demselben Sinne der Gottheit beizulegen sind. Wenn wir diese beiden Arten von Sorgfalt, Kenntniß oder Absicht als einartig und gleichbedeutend betrachten, stellen sich allerdings die oben erwähnten Zweifel heraus. Erkennen wir aber den Unterschied an, an dem was uns und was der Gottheit zukommt, so leuchtet uns die Wahrheit ein. Diesen Unterschied spricht der Prophet in den angeführten Worten aus: (Jes. 55, 8.) „Euere Wege sind nicht meine Wege.“

Einundzwanzigster Abschnitt.

Es ist ein bedeutender Unterschied zwischen der Kenntniß dessen von einer Sache, der diese verfertigte, und zwischen der Kenntniß eines andern von derselben. Wenn nämlich das gemachte Werk dem Plane des Verfertigers entspricht, so richtet sich dieser bei seinem Werke nach seiner eigenen Kenntniß. Bei den übrigen Menschen hingegen, welche dies Werk wahrnehmen, und zu einem vollständigen Wissen desselben gelangen, richtet sich ihre Kenntniß nach der Beschaffenheit des Werkes. Verfertigt z. B. ein Künstler einen Kasten, in welchem sich Gewichte bewegen, um das Abfließen des Wassers zu bewirken, welches anzeigen soll, wie viele Stunden des Tags oder des Nachts verstrichen sind; so wird die Menge des fließenden Wassers, die wachsende Stärke seiner Strömung, jedes ziehende Seil und jedes vollendete Gefäß alles

וכל לווה שרשרת, הכל מושג ידוע אצל העושה אותם, ולא ידע התנועות ההן מפני התבוננו בתנועות המתחדשות עתה, אבל הענין בהפך והוא שהתנועות ההן המתחדשות אמנם התחדשו כפי הסכמת ידיעתו, ולא כן הוא המתבונן בכלי ההוא אבל המתבונן כל אשר יראה תנועה אחת תתחדש לו ידיע', וכל אשר ירבה להתבונן יתוספו ידיעותיו ויתחדשו לו ראשון ראשון עד שילמד מהם וידע כל הכלי, ואלו שיערת שתנועות הכלי ההוא אין להן תכלית לא יוכל המתבונן להקיף בהן ידיעה לעולם, וא"א למתבונן ג"כ שידע תנועה מן התנועות ההן קודם התחדשה אחר שאינו יודע מה שידע אלא ממה שיתחדש, וכן הענין בכל הנמצא ויחוסו אל ידיעתנו וידיעתו ית', והוא שאנחנו אמנם נדע כל מה שנדע מפני ההשתכלות בנמצאות, ומפני זה לא נוכל לדעת מה שעתיד להיות ולא מה שאין תכלית לו, וידיעותינו מתחדשות מתרבות כפי הדברים אשר מהם תושג ידיעתם, והוא ית' אינו כן ר"ל שלא ידע הדברים מצדם עד שיפול הרבוי וההתחדשות אבל הדברים ההם נמשכים אחרי ידיעתו הקודמת המישב' אותם כפי מה שהם עליו, אם מציאות נבדל, או מציאות איש בעל חמר קיים, או מציאות בעל חמר משתנה האישים נמשך אחר סדר לא יפסד ולא ישתנה, ומפני זה לא יהיה אצלו ית' רבוי ידיעות ולא התחדשות ושנוי ידיעה, שהוא בדעתו אמתת עצמו אשר לא תשתנה ידע כל מה שיתחייב לפעולותיו כלם, והיותנו משתדלים לדעת איך הוא זה, כאלו השתדלנו שנהיה אנחנו הוא והשגתינו השגתו, ואם כן הראוי למאמרת המודה על האמת שיאמין שהוא ית' לא יעלם ממנו דבר כלל אבל הכל גלוי לידיעתו אשר הוא עצמו, ושהמין ההוא מן ההשגה מן השקר שנדעהו אנחנו כלל,

ולו

Einundzwanzigster Abschnitt.

¹) Diese Eintheilung bezieht sich auf seine kosmologische Ansicht von der Verschiedenheit der geschaffenen Dinge. Vergl. Buch 2, Kp. 10. כי הנבראות כולם שלשה חלקים השכלים הנפרדים הם המלאכים והשני גופות הגלגלים והשלישי החמר הראשון ר"ל הגופות המשתנות תמיד אשר תחת הגלגל.

Vergl. auch Jesode Hathora, cap. 2, 3.

alles dies dem Künstler schon auf das genaueste bekannt sein und er wird keineswegs jene Bewegungen erst, indem sie jetzt geschehen, durch Anschauung erlernen; sondern im Gegentheil, werden die eintretenden Bewegungen im Einklange stehen mit der Kenntniß, welche er schon im Voraus von denselben besaß. Anders verhält es sich mit dem, der das Kunstwerk anschauet. Dieser wird, so oft er eine Bewegung wahrnimmt, eine neue Kenntniß gewinnen, und in dem Maaße er jene Wahrnehmungen wiederholt, seine Kenntniß des Kunstwerkes bereichern, bis er durch fortgesetzte Wahrnehmungen allmählich zur umfassenden Verständniß des Kunstwerkes gelangt. Denken wir uns nun die Bewegungen des Kunstwerkes als unendlich, so könnte der Anschauende nie eine allseitige Kenntniß des Kunstwerkes gewinnen. Ferner kann der Anschauende von keiner der Bewegungen etwas wissen, bevor diese eintreten, da er seine ganze Kenntniß des Kunstwerkes bloß aus der Wahrnehmung schöpft. Dies Verhältniß gilt für alle Dinge in Beziehung auf unsere und die göttliche Kenntniß. Wir erhalten nämlich unsere gesammte Kenntniß durch Anschauung der Dinge. Daher vermögen wir weder das Zukünftige noch das Unendliche zu erkennen und die Kenntnisse, die wir gewinnen, sind eben so vielfach als die Dinge, zu deren Kenntniß wir gelangen. Anders ist dies bei Gott. Er kennt die Dinge nicht vermittelst dieser, so daß eine Vielheit, oder ein Entstehen seiner Kenntnisse möglich wäre; vielmehr richtet sich die Beschaffenheit der Dinge nach der Kenntniß, die er schon im Voraus besitzt, und welche den Dingen die ihm beliebige Norm vorschreibt, sei es nun ein rein geistiges, oder [1]) ein körperlich unveränderliches Wesen, oder ein körperliches, in Beziehung auf seine Individuen veränderliches, aber selbst nach einer unzerstörbaren und beharrlichen Ordnung fortdauerndes Wesen. Daher findet auch bei ihm weder Vielheit noch Entstehung, noch Veränderung der Kenntniß statt, weil er durch die [2]) Kenntniß seiner eigenen unveränderlichen Wesenheit, auch die aus dieser hervorgehenden Werke nothwendig kennt. Dies aber einsehen zu wollen, hieße die Gottheit selbst sein, und ihre Vernunft besitzen wollen. Daher muß jeder Wahrheitsfreund nicht nur den Glauben festhalten, daß Gott gar nichts verborgen ist, und daß sein Wissen, identisch mit seiner Wesenheit, Alles durchdringt und umfaßt; sondern auch den Glauben als Irrthum betrachten, daß wir Einsicht in die Beschaffenheit der göttlichen Kenntniß zu ge-
winnen

Einundzwanzigster Abschnitt.

[1]) Mehrere Philosophen aus der Leibnitzischen Schule suchten sich die Lehre von der Allwissenheit Gottes auf folgende Weise begreiflich zu machen. Gott erkennt, sagten sie, in dem kleinsten Theilchen der Welt die ganze Welt, denn da alle Substanzen in einer Welt mit einander im Zusammenhange stehen, also eine jede, auch die kleinste Substanz von allen übrigen Theilen der Welt modificirt wird, so muß auch der kleinste Theil des Ganzen die ganze übrige Welt repräsentiren.

ולו ידענו איך הוא היה לנו השכל ההוא אשר יושג בו זה המין מן ההשגה וזה דבר שלא ימצא במציאות אלא לו יתעלה והוא עצמו, והבן זה שאני אומר שהוא מופלא מאד ודעת אמתי כשימשך אחריו לא ימצא בו דבר מן הטעות ולא מן ההטעאה ולא ישיגוהו הרחקות ולא ייוחס בו אל השם יתעלה חסרון, שאלו הענינים הנכבדים העצומים לא ימצא מופת עליהם כלל לא לפי דעתנו אנחנו קהל אנשי התורה ולא לפי דעת הפילוסופים לפי רוב התחלפם והתחלק' בזאת השאלה, וכל השאלות אשר אין מופת עליהם צריך שימשך אדם בהם אחר הדרך הזאת אשר נמשכנו אנחנו אחריה בזאת השאלה ר"ל שאלת ידיעת השם בכל אשר זולתו והבינהו:

פרק שנים ועשרים

ענין איוב הנפלא הוא מכת מה שאנחנו בו רוצה לומר שהוא משל לבאר דיעות בני אדם בהשגחה וכבר ידעת באורם ומאמר קצתם איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה, ואשר חשבו שהיה ונברא ושהוא עניין שאירע לא ידעו לו לא זמן ולא מקום, אלא קצת החכמים אמרו שהיה בימי האבות, וקצתם אמרו שהיה בימי משה וקצתם אמרו שהיה בימי דוד, וקצתם אמרו שהיה מעולי בבל, וזה ממה שיחזק מאמר מי שאמר לא היה ולא נברא, סוף דבר בין היה בין לא היה בכמו עניינו הנמצא תמיד נבוכו כל המעיינים מבני אדם

עד

Einundzwanzigster Abschnitt.

[3]) D. h. wir halten uns an den Begriff der Vollkommenheit Gottes und an unser sittliches Bewußtsein, und die Schwierigkeiten, die sich nicht beseitigen lassen, schreiben wir der Kurzsichtigkeit unserer endlichen Vernunft zu. Vgl. die im vorigen Kapitel (Anmerk. 6) angeführten Stellen des M. in הלכות תשובה und des Descartes. Aehnliches bemerkt Salomon Maimon (Lebensgeschichte 2, 176) von Mendelsohn: „Vollkommenheit war der Kompaß, den „er in allen diesen Untersuchungen beständig vor Augen hatte und „der hierin seine Richtung bestimmte. Sein Gott ist das Ideal „der höchsten Vollkommenheit, seiner Moral liegt die Idee der „höchsten Vollkommenheit zum Grunde."

Zweiundzwanzigster Abschnitt.

[1]) Baba Bathra S. 15, a:
יתיב ההוא מדרבנן קמיה' דר' שמואל בר נחמני ויתיב וקאמר איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה.

winnen vermögen. Denn diese Einsicht werde auch den Besitz der mit jener Kenntniß verbundenen Geisteskraft bedingen, die doch keinem Wesen außer Gott zukömmt, und die eben seine Wesenheit ist. Mögest du dies wohl beherzigen; es ist eine tiefe und wahre Ansicht. Wer sich ihr anschließt wird frei von Irrthum und Täuschung, verwickelt sich nicht in Ungereimtheiten, und schreibt der Gottheit keine Unvollkommenheit zu. Ueber diese erhabenen und wichtigen Gegenstände läßt sich kein Beweis führen, weder für unsere Meinung, noch für die Meinung der Philosophen nach den verschiedenen Partheien, in welche sie [3]) bei dieser Untersuchung zerfallen. Bei allen Untersuchungen aber, welche keinen Beweis zulassen, ist der Weg einzuschlagen, den wir bei dieser Untersuchung über die Kenntniß Gottes von den Dingen verfolgt haben.

Zweiundzwanzigster Abschnitt.

Die wundervolle Geschichte Hiob's steht mit dem Gegenstande in Verbindung, der uns jetzt beschäftigt; sie ist nämlich eine Allegorie, aufgestellt, die Ansichten der Menschen über die Vorsehung zu entwickeln.

Es ist dir schon bekannt, daß Einige sagen, [1]) Hiob habe nie auf Erden gelebt, und seine Geschichte sei eine Allegorie. Diejenigen aber, welche ihm selbst und den erzählten Begebenheiten Wirklichkeit zuschreiben, wissen weder die Zeit, wann, noch den Ort, wo er gelebt hat, zuverlässig anzugeben. Einige sagen, [2]) er habe gelebt zur Zeit der Patriarchen, [3]) Andere, im Zeitalter des Moses, [4]) Andere, zu David's Zeit, Andere endlich meinen, [5]) er sei von den aus Babylon Zurückkehrenden gewesen. Eben diese Ungewißheit bestätiget die Meinung derer, daß er nie gelebt habe. Mag er nun existirt haben oder nicht, so wird jedenfalls seine Geschichte, wie sie uns vorliegt, die Leser irre leiten

---

Zweiundzwanzigster Abschnitt.

[2]) L. c.

ימי שנותיו של איוב משעה שנכנסו ישראל למצרים ועד שיצאו ·

und Seite 15, b:

ויש אומרים איוב בימי יעקב היה ודינה בת יעקב נשא ·

[3]) Ibidem 15, a:

דאמר ר׳ לוי בר לחמא איוב בימי משה היה ·

[4]) Es findet sich diese Angabe nicht in der angeführten Stelle, ist aber wahrscheinlich aus der dortigen Behauptung des R. Nathan: איוב בימי מלכות שבא היה, ob zwar nicht mit strenger Genauigkeit, abgeleitet.

[5]) ר׳ יוחנן ור׳ אליעזר דאמרי תרוויהו איוב מעולי גולה היה וכו׳. Vgl daselbst die andern von M. nicht angeführten Meinungen.

עד שנאמר בידיעת השם ובהשגחתו מה שכבר זכרתי לך, ר"ל היות האיש התם השלם הישר במעשיו הירא מאד מן החטאים יחולו בו רעות גדולות ותכופות בממונו ובניו וגופו ללא חטא, יחייב הענין ההוא ולפי שתי הדעות ר"ל אם היה או לא היה, הדברים ההם אשר בתחלת הספר ר"ל מאמר השטן ומאמר השם אל השטן ומסור איוב בידו כל זה משל בלא ספק לכל בעל דעת, אלא שהוא משל לא כשאר המשלים כולם אבל משל שנתלו בו פליאות ודברים שהם כבשונו של עולם, והתבארו בו ספקות גדולות ונגלו ממנו תעלומות שאין למעלה מהן, ואני אזכור לך מה שאיפשר לזכרו ואזכור לך דברי החכמים ז"ל המעוררים אותי למה שהבינותיו מן המשל ההוא הגדול, ותחלת מה שתשתכל בו אמרו איש היה בארץ עוץ הביא שם משתתף והוא עוץ שהוא שם איש את עוץ בכורו והוא צווי בעצה ובהנהגה עוצו עצה וכאלו יאמר לך השתכל בזאת העצה והתבונן בו והעלה בידך ענייניו והבינם וראה הדעות האמתיות מה הן, ואחר כן זכר שבני האלהים באו להתיצב על ה' ובא השטן בתוכם ובכללם, כי לא אמר ויבאו בני האלהים והשטן להתיצב על ה' שאז היה נראה שמציאות הכל על יחס אחד ועל ערך אחד, אבל אמר ויבאו בני האלהים להתיצב על ה' ויבא גם השטן בתוכם וכיוצא בזה המאמר לא נאמר אלא במי שבא בלתי מכוון ולא מבוקש לעצמו אבל כאשר באו מי שכון בואם בא זה בתוך הבאים, ואחר כן זכר שזה השטן הוא משוטט בארץ ומתהלך בה ואין בינו ובין העליונים יחס כלל ואין לו שם מהלך הוא אמרו משוט בארץ,

ומהתהלך

Zweiundzwanzigster Abschnitt.

⁶) Er hat hier im Sinne die weiter unten von ihm angeführten, in Baba Batra enthaltenen Stellen:

אמר ר"ש בן לקיש הוא שטן וכו'.

und תנא יורד ומתעה וכו'.

⁷) Unter den Söhnen Gottes versteht M. diejenigen Naturkräfte, welche an sich gut sind und Gutes verbreiten; ihr Dasein ist nicht zufällig, sondern von Gott beabsichtigt, damit jedes derselben an seiner Stelle wirksam sei, und zur Erhaltung und Ordnung der

leiten können, so, daß sie sich über Gott und seine Vorsehung jene schon erwähten Ansichten bilden; ich meine nämlich den Umstand, daß einem so frommen, redlichen, in seinen Handlungen untadelhaften und höchst gottesfürchtigen Manne, so schreckliche und aufeinanderfolgende Unglücksfälle seinem Vermögen, seinen Kindern und seinem eigenen Körper unverschuldeterweise zustießen. — Nach beiden Meinungen, in Betreff der Existenz des Hiob, ist dasjenige hingegen, was im Anfange des Buches erzählt wird, nämlich, die Unterredung zwischen Gott und dem Satan, und die Ueberiieferung des Hiob's in des Satans Gewalt, ohne Zweifel bloße Allegorie, und zwar eine nicht den gewöhnlichen Allegorien vergleichbare, sondern eine solche, an welche inhaltschwere und bedeutungsvolle Ideen geknüpft sind, durch welche große Zweifel gelöset und die erhabensten Geheimnisse entschleiert werden. Ich werde dir davon, so viel als thunlich ist, hier mittheilen, indem ich damit in Verbindung bringe die Worte unserer Weisen, deren Anregung [6]) ich Alles verdanke, was ich von dieser erhabenen Allegore verstehe. Zuerst ist nun zu erwägen der Ausdruck (Job. 1, 1.): „Es war eiu Mann im Lande Uz." — Mit dem Gebrauche des Wortes „Uz", das mit der Bedeutung eines Eigennamens, wie in (Gen. 22, 21) „Uz seinen Erstgeborenen" auch die des Imperatifs vom Zeitwort „Uz" rathen, verbindet, wie in „Uzu Eza" (Jes. 8, 10) wollte er andeuten: betrachte aufmerksam diese Berathung, suche die vorgebrachten Gründe zu begreifen und dir die wahre Ausicht anzueignen. Hierauf wird erzählt, daß die Söhne Gottes [7]) kamen, um sich vor den Herrn zu stellen, und auch der Satan unter ihnen war. Es wird nicht gesagt, die Söhne Gottes und der Satan kamen, um sich vor den Herrn zu stellen, weil hiemit Allen ein und dasselbe Verhältniß, ein und derselbe Rang zugeschrieben worden wäre, vielmehr heißt es: (Job. 1, 6) „Die Söhne Gottes kamen, „sich vor den Herrn zu stellen, und auch der Satan war unter „ihnen." Diese Redensart wird aber nur gebraucht von einem solchen, der unaufgefordert kommt, und ohne daß man seine Gegenwart wünscht, sich zwischen die Uebrigen eindrängt. Ferner wird bemerkt, daß dieser Satan auf der Erde herumschweift und sie durchwandert, also in [8]) keiner Verbindung mit den höhern Wesen steht, und keinen Zutritt bei ihnen hat. Dies bedeuten die Worte: (Hiob 1, 7) „Von dem Schweifen auf der Erde und „dem

---

der geschaffenen Welt beitrage. Unter dem Satan versteht M. nicht den Stoff (denn auch der Stoff ist durch die Schöpferkraft Gottes entstanden, und nichts Böses kommt von oben!), sondern die mit dem Soffe nothwendig verbundene Privation, in welcher der letzte Grund aller physischen und moralischen Uebel liegt: sie ist nicht selbst Zweck, und ihr Dasein ist nicht vom Schöpfer beabsichtigt, wie es heißt: „Satan war auch unter ihnen."

[8]) Die Privation haftet bloß an den körperlichen Dingen, und berührt nicht die unkörperlichen himmlischen Wesen, die keiner Veränderung und Zerstörung unterworfen sind.

ומהתהלך בה כלומר שוטו והתהלכו לא היה רק בארץ, ואחר כן זכר שוה התם והישר נתן ונמסר ביד השטן הזה ושכל מה שחל עליו מן המקרים בממונו ובבניו ובגופו היה סבתו השטן, וכאשר יישב זה העניין התחיל להציע דברי העיון בו וזכר דעת אחת ויחסו לאיוב ודעות אחרות לחבריו, ואני אשמיעה אותם אחר כן בביאור ר"ל הדעות ההן אשר בעבורן הפליגו לחשוב רעה בזה העניין אשר היה כל סבתו השטן וחשבו איוב וחבריו שהשם ית' עושה אותו בעצמו ולא באמצעות השטן, והנפלא שבזה הענין הוא שלא תאר איוב בחכמה ולא אמר איש חכם או מבין או משכיל, אבל תארו במעלות המדות ויושר פעולות, שאילו היה חכם לא היה מסופק עליו עניינו כמו שיתבאר אחר זה, ועוד שנזכרו מקריו על ערך דעות בני אדם, כי מבני אדם מי שלא יבהל (ולא יסוב לבבו) לאבדת הממון ויהיה נקל בעיניו אבל ירעידהו דבר מות הבנים וימיתהו מדאגה, ומבני אדם גם כן מי שיסבול ולא יבהל (ולא ילאה) אפילו לאבדת הבנים, ואולם סבול המכאובים אין יכולת להרגיש עליו, וכל בני אדם ר"ל ההמון אולם יגדילו השם בלשונותם ויתארוהו ית' ביושר ובגמילות החסד בעת הצלחתם ושלותם או בעת צער שיוכלו לסובלו אבל כשיבאו לו הצרות הנזכרות באיוב, מהם מי שיכפור ויאמין מעוט הסדר במציאות כלה באבוד ממונו ומהם מי שישאר על אמונת היושר והסדר אפילו עם צער אבדת הממון אבל כשינוגע באבידת הבנים לא יסבול, ומהם מי שיסבול ולא תתבלבל עליו אמונתו אפילו עם אבידת הבנים אבל עם מכאובי הגוף אין אחד מהם שיסבול אלא יתלונן ויצעק חמס אם בלשונו אם בלבבו, וראה אמרו בבני האלהים להתיצב על ה' בפעם ראשונה ושניה, אבל השטן ואע"פ שבא בכללם ובתוכם בפעם ראשונה ושניה לא אמר בו בראשונה להתיצב על ה', ובשני' אמר ויבא גם השטן בתוכם להתיצב על ה'

והבן

Zweiundzwanzigster Abschnitt.

*) Die Privation ist zwar nicht an sich Zweck, ist aber Mittel zur Beförderung höherer Zwecke. So können Unglücksfälle und kör-
perliche

„dem Durchwandern derselben." Er sagt hiermit, sein Schweifen und Durchwandern ist nur auf der Erde. Endlich wird erwähnt, daß dieser fromme und gerechte Mann, der Gewalt des Satans überliefert wurde, und dieser die Ursache der Unglücksfälle war, welche jener an seinem Vermögen, seinen Kindern und seinem Körper erlitt. Dieser Erzählung folgen nun die über dieselbe angestellten Ueberlegungen, indem Eine Ansicht dem Hiob, die Uebrigen dessen Freunden beigelegt werden. Ich werde dir nachher diese Ansichten erläuterend mittheilen, welche jene Männer in die verderblichsten Annahmen verwickelten, und deren Veranlassung lediglich das mißverstandene Verhältniß des Satans war, indem Hiob und seine Freunde meinten, daß die Gottheit unmittelbar, und nicht durch Vermittelung des Satans Alles dies über Hiob verhängte. Bemerkenswerth ist bei dieser Sache, daß Hiob nicht das Prädikat der Weisheit beigelegt wird; er nennt ihn nicht einen weisen, verständigen und vernünftigen Mann, sondern schildert ihn bloß nach seinen sittlichen Eigenschaften und seinem tugendhaften Wandel. Als weiser Mann nämlich, wäre ihm dieses Verhältniß nicht zweifelhaft geblieben, wie sich nachher zeigen wird. Ferner wurde bei der Schilderung seiner Unglücksfälle Rücksicht genommen auf die verschiedenen Gesinnungen der Menschen.

Es gibt nämlich Menschen, welche nicht bestürzt werden, ja gleichmüthig bleiben, bei dem Verluste ihres Vermögens, der ihnen als etwas Geringfügiges erscheint; aber es erschüttert sie der Tod ihrer Kinder, und der Kummer darüber kostet ihnen selbst das Leben. Andere tragen den Verlust ihrer Kinder mit Ergebung; eigenen Körperschmerz aber vermögen sie keineswegs ruhig zu erdulden. Und es pflegen die gewöhnlichen Menschen, die Gottheit zu preisen, und mit dem Lob der Güte und Barmherzigkeit zu belegen zur Zeit ihres Wohlseins und Glückseligkeit oder auch geringfügigen Uebels. Treffen sie aber solche Leiden, wie die des Hiob, so werden Einige bei dem Verluste ihres Eigenthums in Gotteslästerungen ausbrechen, und keine Ordnung in dem ganzen Dasein anerkennen; Andere werden zwar auch dann noch in ihrem Glauben an Gerechtigkeit und Ordnung in der Welt beharren, aber den Verlust ihrer Kinder nicht geduldig ertragen. Andere nehmen auch dieses ruhig an, und werden nicht irre in ihrem Glauben, aber nicht Einen gibt es, der Körperleiden mit Gelassenheit aushält, sondern jeder murret und klagt über die göttliche Ungerechtigkeit durch Worte oder im Herzen. Auch bemerke, daß bei den Söhnen Gottes das erste und das zweite Mal gesagt wird „um zu stehen vor dem Herrn"; bei dem Satan aber, obschon er beide Mal in ihrer Mitte erschien, wird doch beim ersten Mal nicht gesagt, „um zu stehen vor dem Herrn", *) wohl aber beim zweiten Mal, (Hiob 2, 1) „um zu stehen vor dem Herrn. Diesem höchst

Zweiundzwanzigster Abschnitt.

perliche Leiden dazu dienen, daß der Mensch sein Herz wieder zu Gott hinwendet, und seine sittlichen Mängel verbessert. Darum heißt es beim zweitenmal: „um zu stehen vor dem Herrn."

והבן אלו העניינים והשתכל מה מאד נפלא וראה איך עלו בידי אלו העניינים כדמות נבואה והוא שעניין להתיצב על ה׳ מורה על היותם נמצאים מוכרחים במצותו לעשות מה שירצהו, תבין זה ממאמר זכריה ע״ה בארבע מרכבות יוצאות וגו׳ אמר ויען המלאך ויאמר אלי אלה ארבע רוחות השמים יוצאות מהתיצב על ארון כל הארץ, ומבואר הוא שאין יחס בני האלהים ויחס השטן במציאות יחס אחד, אבל יחס בני האלהים יותר קיים ויותר מתמיד, והוא ג״כ יש לו חלק אחד במציאות למטה מהן, ומנפלאות זה המשל שהוא כאשר זכר שוט השטן בארץ בלבד ועשותו המעשים ההם, באר שהוא נמנע מלשלוט על הנפש, ושנתן לו שלטון על אלו הדברים הארציים כולם ונבדל בינו ובין הנפש כלומר שלא נתן לו רשות עליה והוא אמרו אך את נפשו שמור, וכבר ביארתי לך שתוף שם נפש בלשוננו ושהוא נופל על הדבר הנשאר מן האדם אחר המות והוא הדבר אשר אין לשטן שלטון עליו, ואחר זכרי מה שזכרתי שמע זה המאמר המועיל אשר זכרוהו החכמים שראויים להקרא חכמים באמת אשר באר כל מסופק וגלה כל מכוסה והראה רוב סתרי תורה, והוא אמרם בתלמוד אמר ר׳ שמעון בן לקיש הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות כבר באר כל מה שזכרנוהו באור שלא יסופק על בעל שכל, וכבר התבאר לך שעניין אחד בעצמו יכונה בשלשת השמות האלה ושכל הפעולות המיוחסות לכל אחד מאלו השלשה הם כולם פעל דבר אחד, וכן עוד אמרו חכמי המשנה הקדמונים אמרו תנא יורד ומתעה עולה ומשטין נוטל רשות ונוטל נשמה, הנה כבר התבאר לך שאשר ראה דוד במראה הנבואה בעת המגפה וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלים שלא הראהו זה אלא להורות על עניין זה,

והעניין

Zweiundzwanzigster Abschnitt.

10) Vergl. Buch 2. Kap. 10.

11) Auf den menschlichen Geist, der nach dem Tode übrig bleibt (vergl. das Citat der folgenden Anmerkung), hat die Privation keinen Einfluß. Er ist nicht der Zerstörung Preis gegeben; er ist nicht den physischen Uebeln unterworfen, und vermag sich vor sittlicher Entweihung zu bewahren.

12) Vergl. Buch 1, 41 und 70.

höchst Bemerkenswerthen wende deine Aufmerksamkeit zu, und erwäge, wie ich gleichsam durch prophetische Eingebung den Sinn des Verses fand, daß nämlich die Worte, „um zu stehen vor dem Herrn", uns lehren, jene seien vorhanden, um nothgedrungen die Gebote seines Willens zu vollziehen. Dies ergibt sich aus dem Propheten Zacharias g. A. bei den vier herausgehenden Waagen, wo es heißt (Zacharias 6. 5): Da antwortete der Engel und sprach: [10]) „Das sind vier himmlische Geister, die ausziehen, nachdem sie vor dem Herrn der ganzen Welt standen." Es ist nun klar, daß die Söhne Gottes und der Satan nicht eine gleiche Würde im Dasein behaupten, daß jene beharrlicher und wandelloser sind, wiewohl auch diesem auf seiner untergeordneten Stufe eine gewisse Wichtigkeit zukommt.

Zu den Merkwürdigkeiten dieser Allegorie gehört auch Folgendes. Indem erwähnt wird, daß der Satan bloß auf der Erde schwebt, und jene Thaten vollzieht, ersehen wir, daß [11]) derselbe keine Herrschaft über die Seele auszuüben vermag, da ihm nur Gewalt über die irdischen Dinge verliehen ist, daß eine Scheidewand zwischen ihm und der Seele besteht, welche seiner Willkühr nicht überlassen bleibt, wie es auch ausdrücklich heißt: „Nur seine Seele bewahre!" [12]) Die Homonymität des Wortes Nephesch habe ich aber bereits entwickelt, und bemerkt, daß dieses auch gebraucht wird von demjenigen, was nach dem Tode des Menschen übrig bleibt; darüber hat der Satan keine Macht. Nach diesen Bemerkungen vernimm jenen belehrenden Ausspruch unserer Weisen, (diesen Namen verdienen sie wahrhaft) der jeden Zweifel löst, jedes Verborgene entdeckt, und die meisten Geheimnisse der Lehre aufhellt, ich meine folgende Stelle des Talmuds: [13]) „Es sagt Rabbi Simon, Sohn Lakisch, „derselbe ist der Satan, derselbe das zur Sünde anreizende Wesen, derselbe der Todesengel." Dies macht Alles, was wir bis jetzt erklärten, so einleuchtend, daß dem Vernünftigen kein Zweifel zurückbleibt. Du siehst also, daß eine und dieselbe Sache bezeichnet wird mit diesen drei Namen, und die Handlungen, die einer jeden von den dreien zugeschrieben werden, die Wirkung eines und desselben Wesens sind. Dies ist auch die Ansicht der ältern Weisen der Mischnah. „Man lehrte: Er steigt herab und verführt, steigt hinauf und klagt an, erhält Befugniß und nimmt die Seele. Daraus wird dir auch einleuchtend, [14]) daß in der prophetischen Erscheinung, in welcher David zur Zeit der Pest einen Engel mit ausgestrecktem Schwerte, gerichtet auf Jerusalem sah, ihm nur Belehrung über den in Rede stehenden Gegenstand gegeben wurde.

Zweiundzwanzigster Abschnitt.

[13]) **Baba Batra S. 16, a**; eben daselbst die folgende v. M. angeführte talmud. Stelle. Der Stoff mit seinen Mängeln bewirkt durch die bösen Begierden, die er erzeugt, die Sünden und Verbrechen des Menschen, entzieht diesem die **Gnade Gottes** und ist Veranlassung seiner physischen Zerstörung.

[14]) **2 Sam. 24, 17.**

והעניין ההוא בעצמו הוא הנאמר עליו ג"כ במראה הנבואה בחק מרי בני יהושע הכהן הגדול והשטן עומד על ימינו לשטנו, ואחר כן באר רחקו מארתו יתעלה באמרו יגער ה' בך השטן ויגער ה' בך הבוחר בירושלים וגו', והוא אשר ראה בלעם גם כן במראה הנבואה בדרך באמרו לו הנה אנכי יצאתי לשטן, ודע ששטן נגזר מגזרת שטה מעליו ועבר, רוצה לומר שהוא מעניין הנטייה וסור מהדבר מפני שהוא המטה מדרך האמת בלא ספק ויורנו בדרך התעות והשגיגה, ועל העניין ההוא גם כן נאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו, וכבר ידעת פרסום זה הדעת בתורתינו ר"ל יצר טוב ויצר רע, ואמרם בשני יצריך, וכבר אמרו שיצר הרע יתחדש בבן אדם בעת לידתו, לפתח חטאת רובץ, וכמו שאמרה התורה מנעוריו, ושיצר טוב אמנם ימצא לו אחר שלמות שכלו, ולזה אמרו נקרא יצר רע מלך גדול, ונקרא יצר טוב ילד מסכן וחכם, במשל הנשוא לגוף בן אדם והתחלף כחותיו, באמרו עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אלי' מלך גדול וגו', כל אלו הדברים נמצאים כתובים להם ז"ל מפורסמים, ואחר שבארו לנו שיצר רע הוא השטן והוא מלאך המות בלא ספק רוצים לומר שהוא גם כן יקרא מלאך מפני שהוא בתוך בני האלהים ויהיה גם כן יצר טוב מלאך באמת, אם כן זה העניין המפורסם בדברי חכמים ז"ל שכל אדם נלוו אליו שני מלאכים אחד מימינו ואחד משמאלו הם יצר טוב ויצר רע, וכבאור אמרו בגמרא דשבת בשני המלאכים האלו אמרו אחד טוב ואחד רע, וראה כמה גלה לנו זה המאמר מפליאות וכמה הסיר מדמיונות בלתי אמתיות, ואיני רואה את עצמי אלא שכבר בארתי ופירשתי עניין איוב עד אחירתו ותכליתו,

אבל

Zweiundzwanzigster Abschnitt.

15) Sie hatten nämlich heidnische Frauen geheirathet. Vergl. Esra, 10, 18, und Tractat Sanhedrin 93, a.

16) Vergl. Berachoth, 61, a:

דרש רב נחמן בר רב חסדא וכו'. שני יצרים ברא הקב"ה אחד יצר טוב ואחד יצר רע.

17) Vergl. Berachot 54, a. Der Talmud unterscheidet zwischen לב und לבב, welches letztere, nach ihm, eine Art von Pluralform ist. Vergl. auch Raschi über Gen. 18, 5.

(Zachar. 3, 1) wurde. Auf denselben Gegenstand deutet auch die prophetische Erscheinung des Zacharias hin, indem es in Beziehung [15]) auf die Versündigung der Söhne Josua's heißt: Und der Ankläger stand zu seiner Rechten, ihn anzuklagen." Dann wird bemerkt, wie ihn die Gottheit von sich entfernte. „Es wehrt's der Herr dir Ankläger, es wehrt's der Herr, der Jerusalem sich erkor." Dies sah auch Bileam in jener prophetischen Erscheinung auf der Reise, indem zu ihm gesagt wurde: (4 Mos. 22, 32) „Siehe! ich bin ausgezogen zur Hinderniß." Merke indeß, daß שטן abzuleiten ist von שטה (Spr. Sal. 4, 15. weiche ab) von ihm und gehe vorüber," welches Wort die Bedeutung des Abweichens und Zurücktretens hat. Denn er bewirkt das Abweichen vom Wege der Wahrheit zum Wege des Irrthums und der Sünde. In diesem Sinne heißt es auch: (1 Mos. 8, 21) „Denn das Sinnen des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf." Du weißt nämlich das bekannte Dogma unserer Lehre von einem zum Guten und einem zum Bösen [16]) führenden Triebe; auch wie unsere Weisen בכל לבבך [17]) erklären: Durch jene beiden Triebe. Auch behaupten sie, der Trieb zum Bösen sei im Menschen schon von der Geburt an wirksam, [18]) weil es heißt: (1 Mos. 4, 7) „Es lagert vor der Thür die Sünde," und anderswo: „Denn das Sinnen des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf," der Trieb zum Guten aber erst nach Ausbildung seines Verstandes. Daher, sagen sie, [19]) werde der Trieb zum Bösen ein großer König, der Trieb zum Guten ein dürftiger, weiser Jüngling genannt, bei der Allegorie von dem menschlichen Körper und seinen verschiedenen Kräften, wo es heißt (Kohelet 10. 14): „Eine kleine Stadt und die Leute in derselben sind wenig." Alles dies findet sich in ihren Schriften und ist allgemein bekannt. Da sie nun unter dem Triebe zum Bösen den Satan verstehen, und diesen auch Engel nennen, weil er unter den Söhnen Gottes [20]) sich befindet, so folgt, daß auch der Trieb zum Guten nothwendig ein Engel ist. — Demnach sind auch die beiden Engel, die nach dem bekannten Spruche [21]) unserer Weisen einem jeden Menschen zugesellt sind, einer zur Rechten und einer zur Linken, auf den zum Guten und auf den zum Bösen leitenden Trieb zu beziehen. Ausdrücklich wird auch in dem Traktat Schabat gesagt, daß von den beiden Engeln einer gut und einer böse sei. — Du siehst nun, wie dieser Spruch [22]) so viel Unbegreifliches aufklärt, und falsche Einbildungen abwendet. Ich glaube nun die Geschichte Hiob's bis zu Ende befriedigend erklärt zu haben.

Zweiundzwanzigster Abschnitt.

[18]) Vergl. ילקוט שמעוני über Gen. 4, 17 und Sanh. 9, b.
אמר ליה אנטונינוס לרבי מאמתי יצר הרע נתון באדם משעת יציאה או משעת יצירה וכו׳ · אלא משעת יציאה ·

[19]) Vergl. Tractat Nedarim 32, b.

[20]) D. h. er gehört zu den בני אלהים selbst.

[21]) Vergl. Chagiga 16, a. und Schabbut 119, b.

[22]) Der oben angeführte Spruch des Rabbi Simon.

אבל אני רוצה לבאר לך הדעת המפורסם לאיוב והדעת המיוחס לכל אחד מחבריו מהו בראיות לקטתים מדברי כל אחד מהם ולא תביט לזולת זה מן המאמרים אשר חייבם סדר הדברים כמו שבארתי לך בראש זה המאמר:

פרק שלשה ועשרים

כאשר הונח זה הענין של איוב תחלת מה שאירע היה הענין המוסכם עליו מן החמשה רוצה לומר איוב וחביריו שכל מה שחל לאיוב ידוע אצלו ית' ושהשם הביא עליו אלו המכות, וכלם מסכימים ג"כ שהוא אין לפניו עולה ולא ייוחס לו חמס תמצא אלו הענינים גם כן בדברי איוב הרבה, וכשתתבונן בדברו החמשה בענין מחלוקתם כמעט שתמצא הדברים שאמרם האחד מהם אמרום כלם, ונכפלים הענינים ונתערבו ונכנם בתוכם ספור איוב חוזק מכאובו וצרותיו עם רב ישרו וספור צדקתו ונדיבת טבעיו וטוב פעליו, וכן נכנם בדברי חבריו לו הערה על הסבל ונחמות ודברים לשכח צערו וכי ראוי לו לשתוק ושלא ישלח רסן לשונו כאיש שיריב עם איש אבל יכנע למשפטי השם וישתוק, והוא אומר שחזק מכאוביו מנעהו לסבול ולהתישב ולומר מה שראוי, וחבריו כולם הסכימו שכל עושה טוב יגמל טוב וכל עושה רע יענש, וכשתראה (רשעו) ואיש מרי בהצלחה דע כי באחריתו יהפך עליו הענין וימות הוא ויחולו בו ובביתו ובזרעו צרות, וכשתראה עובד השם ברעה א"א מבלתי שירפא השם מחץ מכתו, זה הענין תמצאהו נכפל בדברי אליפז, ובלדד וצופר, ושלשתם מסכימים על זה הדעת, ואין זה המכוון בזה הענין כלו אבל המכוון מה שנבדל בו כל אחד מהם וידיעת דעתו בזה הענין והוא חול הגדול שבמכאובים והחזק שבהם בתם שבאנשים ובישר שבהם בתכלית היושר, והיה דעת

איוב

haben. Nun werde ich erläuternd darstellen, sowohl die Meinung welche dem Hiob, als die, welche einem jeden seiner Freunde beigelegt wird, wie ich dieselben aus den Worten eines Jeden mit Umsicht sammelte. Uebrigens erwarte über die mit unserem Gegenstande in Verbindung stehenden angeführten talmudischen Stellen keinen weitern Aufschluß, wie ich mich im Anfange dieses Buches erklärt habe.

Dreiundzwanzigster Abschnitt.

Denken wir uns die Geschichte Hiobs als eine wirkliche Begebenheit, so waren alle fünf, Hiob und seine Freunde gleich fest überzeugt; erstens, daß nicht nur alle Leiden, welche Hiob trafen, Gott bekannt waren, sondern daß er selbst dieselben über ihn verhängte; sodann, daß der Gottheit weder Unredlichkeit noch Gewalthätigkeit beizumessen sei. Belege für diese Ansichten finden sich viele selbst in den Worten Hiobs. Wenn du die Reden dieser fünf Personen in dem wechselseitigen Gespräche in Erwägung ziehst, so könnte es dir fast vorkommen, als ob die Meinung, welche der Eine vorbringt, auch die übrigen mit ihm theilen; als ob sie sich einander wiederholen, und der Klarheit gänzlich ermangeln. Es tritt Hiob unter sie, und verbindet mit der Erzählung seines schweren Unglückes und seiner heftigen Leiden eine Schilderung seiner Redlichkeit, seiner edelmüthigen Gesinnungen und wohlthätigen Handlungen. In die Worte seiner Freunde sind Ermahnungen zur Geduld, Tröstungen und Aufforderungen, seinen Schmerz zu vergessen, eingestreut. Ferner erinnern sie ihn, daß es ihm gezieme zu schweigen, und daß er nicht, wie wenn ein Mensch mit einem andern streitet, den Ziegel seiner Zunge schließen lasse; er möge vielmehr sich gelassen und demüthig in die Verhängnisse Gottes ergeben. Dagegen erwiedert er, die Macht seiner Leiden setze ihn außer Stand, geduldig und ruhig zu sein und geziemend zu reden. Seine Freunde aber stimmen alle überein, daß jeder, der Gutes übt, Belohnung erhalte, und der Böses thut, bestraft werde, und — wenn wir einen Bösewicht und Gottlosen im Glücke sehen — daß doch am Ende seine Zustände eine andere Wendung nehmen, und er selbst in Leiden sterben, und seine Nachkommen und seine Familie in Elend gerathen werden, und daß Gott den frommen Mann, den wir im Unglücke erblicken, endlich von den Schlägen des Schicksals heilen werde. Diese Ideen findest Du wiederholt in den Reden des Eliphas, Bildad und Zophar, indem diese drei Männer darin Einer Meinung sind. Meine Absicht ist aber durchaus nicht, das ihnen Gemeinschaftliche, sondern das Unterscheidende des Einen von dem Andern zu erörtern, und namentlich in's Licht zu setzen, wie ein jeder von ihnen diese Begebenheit beurtheilte, bei welcher wir den frömmsten und tugendhaftesten Mann von den größten und heftigsten Leiden heimgesucht sehen. Hiob's Meinung war,

איוב בו שוה העניין ראיה על השוות הצדיק והרשע אצלו ית׳ על דרך בזיון במין האדם, והוא אמרו בכלל דבריו אחת היא על כן אמרתי תם ורשע הוא מכלה אם שוט ימית פתאום למסת נקיים ילעג, יאמר כי כשיבא השוט פתאום וימית כל מי שיפגוש וישאהו למסת נקיים ילעג, ואחר כן חזק זה הדעת באמרו זה ימות בעצם תמו כלו שלאנן ושליו עטיניו מלאו חלב וגו׳ וזה ימות בנפש מרה ולא אכל בטובה יחד על עפר ישכבו ורמה תכסה עליהם, וכן התחיל להביא ראיה בטוב עניני אנשי הרשע והצלחתם, והרחיב המאמר בזה מאד יאמר אם זכרתי ונבהלתי ואחז בשרי פלצות ואמר מדוע רשעים יחיו עתקו גם גברו חיל זרעם נכון לפניהם עמם וגו׳, ואחר ספרו זאת ההצלחה התחיל לומר להולקים עליו אם העניין הוא כמו שתחשבו שבני זה הכופר המצליח ימותון אחריו וימחה זכרם מה יזיק לזה המצליח מה שיחול באנשי ביתו אחריו אמר כי מה חפצו בביתו אחריו ומספר חדשיו חצצו, ואחר כן התחיל לבאר שאין תקוה אחר המות אם כן לא נשארה תוחלת אלא שזה עזיבה ושכחה, והתחיל להפלא איך לא עזב עקר בריאת בן אדם וברא אותו, ועזב הנהגתו ואמר הלא כחלב תתיכני וכגבנה תקפיאני, וזאת היא אחת מן הדעות הנאמרות בהשגחה ואשר האמינוה קצת המעיינים, וכבר ידעת מאמר חכמים שזה הדעת של איוב הוא בתכלית הרע, ואמרו עפרא בפומיה דאיוב, ואמרו בקש איוב להפוך את הקערה על פיה, ואמרו איוב כופר בתחיית המתים היה ואמרו גם כן

עליו

Dreiundzwanzigster Abschnitt.

[1]) Nach den zwei im Anfange des Kapitels erwähnten Grundsätzen, welche, wie M. meint, Hiob und seine Freunde gemeinschaftlich anerkennen, kann sich "למסת נקים ילענ„ nicht auf Gott beziehen. Vergleiche die Erklärung des רלב״ג der bei der Auslegung des Buches Hiob in die Fußstapfen des Maimonides tritt.

[2]) Die Meinung des Aristoteles vergl. Kap. 17.

war, es sei dies ein Beweis, daß wegen der Niedrigkeit des Menschen der Gerechte und der Schlechte bei der Gottheit gleich geachtet seien. So sagt er unter andern: „Eins ist „es — sage ich (Hiob 9, 22, 23.) darum — den Frommen und „den Frevler vernichtet er. Wenn die Geißel unversehens töd„tet [1]) so höhnt man noch den Qualen der Unschuldigen.“ Er wollte sagen, wenn die Geißel unversehens kömmt und jeden, der ihr aufstößt, tödtet und aus dem Wege räumt, so höhnt man den Qualen der Unschuldigen. Diese Idee wiederholt er nachher mit den Worten (Hiob 21, 23—25): „Dieser stirbt in vollem Glücke; „sorgenlos und wohlgemuth. Seine Gefäße voller Saft ꝛc. „Jener scheidet kummervoll, hat Gutes nie genossen. Beide „liegen nun im Staube, Beide umhüllt Verwesung.“ Auch gibt er eine beredte Schilderung von den erfreulichen Verhältnissen und der Glückseligkeit der Bösewichter, und verbreitet sich ausführlich über diesen Gegenstand. „Mir schaudert's, sagt er (Hiob 21, 5—7), so ich daran denke, Entsetzen durchwühlt mei„nen Körper. Warum leben Frevler glücklich, werden alt und „nehmen an Vermögen immer zu? Sie sehen ihre Nachkommen „blühend an ihrer Seite ꝛc.“ Nach dieser Darstellung der Glückseligkeit der Bösewichter spricht er ferner zu seinen Gegnern. Gesetzt auch, es verhalte sich so, wie ihr wähnet, daß die Nachkommen jenes beglückten Gottesläugners nach ihm zu Grunde gehen, und ihr Andenken vertilgt werde, was schadet dem Glücklichen das Unglück, welches die Mitglieder seiner Familie nach seinem Tode trifft? (ibid. 21. 21) „Was kümmert ihn seines „Hauses Zustand, sind seiner Mondenzahl einmal zu Ende?“ Auch erklärt er sich darüber, daß nach dem Tode nichts zu erwarten sei, also keine Hoffnung übrig bleibe, folglich Gott den Menschen sich selbst überlassen habe und seiner nicht gedenke. Ferner drückt er seine Verwunderung aus, warum Gott nicht lieber die Erschaffung der Menschen ganz unterlassen habe, als ihn zu erschaffen, ohne für ihn Sorge zu tragen (ibid. 10, 10). „Hast du „nicht wie Milch mich hingegossen, wie Käse mich gerinnen las„sen?“ Dieses ist auch eine der von mir erwähnten Meinungen über die göttliche Vorsehung [2]), die von einigen Philosophen angenommen worden. Unsere Weisen aber, wie dir wohl bekannt ist, sagen, daß die Meinung Hiob's im höchsten Grade sündlich sei. [3]) Sie sagen ferner: Staub auf Hiob's Mund! ferner: [4]) Hiob wollte die Schüssel herumdrehen auf ihren Rand; ferner: [5]) Hiob läugnete die Auferstehung der Todten. [6]) Auch sagen sie

---

Dreiundzwanzigster Abschnitt.

[3]) **Baba Batra, 16, a.**

[4]) A. a. O. **Raschi** erklärt die Stelle „לעקור כל כבוד“ שחירף וגירף.

[5]) A. a. O. über den vom Talmud angezogenen Vers (Hiob 7, 9.) כלה ענן וילך כן יורד שאול לא יעלה וכו׳.

[6]) A. a. O. Seite 15, b.

הביא הקב"ה עליו יסורין התחיל מחרף ומגדף׃

עליו התחיל מחרף ומגדף, אבל אמרו יתעלה לאליפז (ורעיו) כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב ואמרו חכמים בהתנצלות על זה מן הדברים ההם אין אדם נתפש על צערו רוצה לומר שלא נחשב חטאו לחוזק מכאוביו, וזה המין מן הדברים אינו מענין זה המשל ואמנם סבת זה מה שאבאר לך עתה והוא שובו מזה הדעת אשר הוא בתכלית הטעות והביא מופת על טעותו בו ואמנם שזהו העולה על הדעת והנרא' ממנו תחלה וכל שכן למי שיחולו עליו המכות ויודע בעצמו שלא חטא זה מה שאין מחלוקת בו, ולזה יחסו זה הדעת לאיוב אלא שהוא אמר כל מה שאמר כל עוד שלא היה לו חכמה ולא ידע השם אלא בקבלה כמו שידעהו המון אנשי התורות, אבל כשידע השם ידיעה אמתית הודה שההצלחה האמתית אשר היא ידיעת השם היא מוכנת בלא ספק לכל מי שידעו ולא יערבבה האדם צרה מאלו על הצרות כלן, ואמנם היה איוב מדמה שאלו שיחשבו הצלחות הן התכלית כבריאות והעושר והבנים כל עוד שהיה יודע השם על דרך הגדה וספור לא על דרך עיון ומפני זה היה במבוכות ההן ואמר המאמרים ההם, וזהו עניין אמרו לשמע אזן שמעתיך ועתה עיני ראתך על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר, כונת הדברים כפי העניין על כן אמאס כל אשר הייתי מתאוה ונחמתי על היותי בתוך עפר ואפר כמו שהוצע עניינו והוא יושב בתוך האפר ומפני זה המאמר האחרון המורה על ההשגה האמתית נאמר בו אחר כן כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב: ואמנם דעת אליפז בזה המאורע הוא ג"כ אחת מן הדעות הנאמרות בהשגחה, וזה

Dreiundzwanzigster Abschnitt.

[7]) A. a. O. 16, b.

[8]) M. scheint hier zu meinen, daß der ganze Inhalt von Job Kap. 38. an (ויען ה' את איוב) nicht mehr zu der Allegorie gehöre. Auch erklärt er oben Kap. 22. ausdrücklich, der Zweck des Buches sei לבאר דיעות בני אדם בהשגחה. Die Ansicht des Eliphas war an sich richtig und stimmt mit den Lehren unseres Gesetzes und der Propheten überein; allein er selbst hatte seine eigne Ansicht nicht in ihrem ganzen Umfange erfaßt, er konnte sich nicht zu der Höhe des Gedankens erheben, daß den Frommen kein eigentliches Unglück treffen könne, daß dieser nur die sittliche Unvollkommenheit für ein wahres Uebel halte. Durch die Dazwischen-

sie von ihm, er sei in Lästerungen und Schmähungen gegen die göttliche Majestät ausgebrochen. Da aber Gott zu Eliphas sprach: (ibid. 42, 7.) „Denn ihr habt nicht so richtig von „mir geurtheilt, wie mein Knecht Hiob," sagten unsere Weisen, um Hiob wegen seiner früheren Reden zu vertheidigen; [7]) „Der Mensch sei nicht verantwortlich in seinem Schmerze" d. h. es werde ihm Nichts zur Sünde gerechnet, wegen der Heftigkeit seiner Leiden. [8]) Die Worte Gottes sind indessen kein wesentlicher Bestandtheil der Allegorie, und sollen blos zu erkennen geben, daß Hiob seiner irrigen Meinung entsagte und sich von ihrer Falschheit überzeugte. Seine frühere Meinung dringt sich allmählich dem Geiste desjenigen auf, der nur oberflächlich nachdenkt, namentlich, wenn ihn Leiden treffen, und er sich der Sündenreinheit durchaus bewußt ist. Darum wird diese Meinung dem Hiob zugeschrieben, er hatte aber alles, was er sagte, nur zu jener Zeit gesagt, in welcher er der Weisheit entbehrte, und, gleich den gemeinen Menschen, die Gottheit nur durch Ueberlieferung kannte. Als er aber richtigere Kenntnisse von der Gottheit erhielt, gestand er ein, die wahre Glückseligkeit, welche eben in der Gotteserkenntniß besteht, werde jedem zu Theil, welcher dieser theilhaftig ist, und keiner der Unglücksfälle vermöge ihm dieselbe zu trüben. Hiob nämlich war, so lange er die Gottheit nur durch Sagen und Ueberlieferung und nicht auf dem Wege der Forschung erkannte, in dem Wahne befangen, jene eingebildeten Güter, als Gesundheit, Reichthum, Kinder, wären die höchsten. Darum hatte er sich, in diese Täuschung verwickelt, solcher Reden vermessen. Darauf deuten seine Worte (ibid. 42, 5. 6.) [9]) „ich kannte dich nur von Hörensagen; nun sah Dich „mein Auge, darum verwerfe ich es; bereue, daß ich in Staub „und Asche saß," d. h. darum achte ich gering, Alles, nach dem ich Gelüsten getragen, und bereue, in Staub und Asche gesessen zu haben, wie es heißt (ibid. 2. 8) „Er saß in Asche." In Beziehung also auf diese, seine zuletzt angenommene Meinung, welche von seiner wahren Gotteserkenntniß zeugt, wird von ihm gesagt: „Denn ihr habt nicht so richtig von mir geurtheilt, wie „mein Knecht Hiob."

Die Meinung des Eliphas über diese Begebenheit entspricht ebenfalls einer, der von mir erwähnten Meinungen über die Vorsehung.

Dreiundzwanzigster Abschnitt.

Dazwischenkunft Gottes (nach M. ein Zusatz der Allegorie) wird diese letztere erhabene Wahrheit in's Licht gesetzt. Merkwürdig ist, daß **Raschi**, gerade im Gegentheil, die Dazwischenkunft Gottes, die Auflösung des Knotens, als den eigentlichen Zweck der Allegorie betrachtet. Er commentirt die Worte im **Baba Batra**, Seite 15, a. (משל היה)

ללמוד ממנו תשובות למקטרגים על מידת הדין ושאין אדם נתפס על צערו·

[9]) M. faßt die Offenbarung Gottes zu Hiob allegorisch auf.

וזה שהוא אמר שכל מה שחל באיוב היה הולו על צד הדין כי היו לו חטאים היה ראוי בגללם למה שחל בו, והוא אמרו (לאיוב) הלא רעתך רבה ואין קץ לעונותיך, אחר כן התחיל לומר לאיוב שזה שאתה חושב אותו ונשען עליו מיושר הפעולות ללכת בדרכים המעולים אינו עניין מחייב שתהיה שלם אצל השם עד שלא תענש, הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה אף שוכני בתי חמר וגו׳, ולא סר אליפז מלכת בזה הדרך ר״ל האמינו כל מה שישיג האדם שהוא במשפט והסרונותינו כלם אשר נתחייב בעבורם העונש תעלם ממנו השגתם ואפני התחייבנו העונש בעבורם: אבל דעת בלדד השוחי בזאת השאלה היא אמונת התמורה והגמול, וזה שהוא אמר לאיוב שאלו הקורות העצומות אם אתה נקי ואין לך חטא סבתם הגדיל הגמול ויומר לך הטובה שבתמורות וזה כולו טוב לך לרבות הטובה אשר תשיג אליה בעולם הבא, והוא אמרו לאיוב אם זך וישר אתה כי עתה יעיר עליך ושלם נות צדקך והיה ראשיתך מצער ואחרים ישגה מאד וגו׳, וכבר ידעת פרסום זה הדעת בעניין ההשגחה וכבר בארנוהו, ואמנם דעת צפר הנעמתי הוא דעת מי שרואה שהכל נמשך לרצון לבד, ולא יבקש לפעולותיו סבה כלל ולא יאמר למה עשה זה ולמה לא עשה זה, ומפני זה לא יבוקש דרך היושר ולא גזרת חכמה בכל מה שיעשהו השם, שעצמותו ואמתתו מחייבים שיעשה מה שירצה ויד שכלינו תקצר תעלומות חכמתו אשר מדינה וממשפטה שיעשה מה שירצה לא לסבה אחרת, והוא אמרו לאיוב מי יתן אלוה דבר ויפתח שפתיו עמך ויגד לך תעלומות חכמה כי כפלים לתושיה החקר אלוה תמצא אם עד תכלית שדי תמצא, ועתה ראה והתבונן איך הוצע העניין אשר בלבל בני אדם והביאם לדעות אשר הקדמנו לפרשן בהשגחת השם בנבראים וזכרון כל מה שחייבתהו החלוקה, ויחסו העניין ההוא לאחד מן הנודעים בעולם בחשיבות או בחכמה אם היה משל או אמרוהו אמת

אם

sehung. Er sagt nämlich, Alles was dem Hiob zugekommen ist, sei ihm nach gerechtem Urtheil wiederfahren, indem er durch die Sünden, die er begangen, ein solches Schicksal verdient habe.

So redet er Hiob an (Hiob 22. 5): „Deine Bosheit ist ja „groß, und kein Ende deiner Sünden." Dann sagte er ihm: „Deine „Handlungen, auf welche du dich berufst, weil sie dir als edel „und tugendhaft erscheinen, machen dich keineswegs vollkommen „vor Gott, so daß du nicht gestraft werdest" (ibid. 4, 18. 19.) „Trauet er seinen Dienern nicht, tadelt Engel er, was nun Thon„bewohner ꝛc." Von dieser Meinung war Eliphas fest überzeugt, der gemäß er glaubte, daß Alles, was dem Menschen begegne, mit der göttlichen Gerechtigkeit im Einklange stehe, uns aber oft die Sünden, deren wegen wir der Strafe verfallen, und das Gesetz, nach welchem die Strafe erfolgt, verborgen bleibe. Die Meinung Bildad's des Suchiten über diesen Gegenstand gründet sich auf den Glauben an Wiedervergeltung; daher sagte er zu Hiob: Bist du unschuldig und sündenrein, wird das schwere Unglück, das dich getroffen, Veranlassung werden zur glänzendsten Belohnung und der schönsten der Entschädigungen; alles Unglück wird dein Wohl befördern, und zur Vermehrung der Glückseligkeit dienen, deren du in der zukünftigen Welt theilhaftig wirst (ibid. 8, 6. 7.) „Bist du rein und redlich, sagt „er, so wird er gewiß über dich wachen und dein frommes Haus „wieder herstellen; gering beginnest du und endest in Herrlichkeit!" Doch diese von uns schon aufgestellte Meinung über die göttliche Vorsehung ist dir wohl bekannt. Die Meinung Zophars, des Naamatiten, aber ist die Meinung derer, welche dafür halten, daß alles sich nach dem Willen Gottes richte, daß für dessen Handlungen durchaus keine Ursache zu erforschen, und nicht zu fragen sei, warum er dieses thue, und jenes nicht thue. Daher können wir auch nicht, in Allem was Gott thut, Gerechtigkeit und Vernünftigkeit suchen. Es liege in der Natur seiner Wesenheit und Vollkommenheit, daß er nach seinem Willen handele, und es sei das Auge unserer Vernunft zu kurzsichtig in die Tiefe seiner Weisheit zu schauen, deren Eigenthümlichkeit es sei, nach seinem Willen und nicht nach einem gewissen Zwecke zu handeln. Darum sagt er zu Hiob (ibid. 11, 5. 6. 7): „Möchte Gott nur reden, seine „Lippen gegen dich aufthun; dir offenbaren der Weisheit Ge„heimnisse und der Vollkommenheit in ihrer Größe. Willst du „der Gottheit Verborgenstes auffinden, ergründen der Allmacht „Zweck?" Betrachte nun sorgfältig wie dieser Gegenstand, der die Menschen verwirrte, und den von uns schon oben in der Abhandlung von der göttlichen Vorsehung über die Geschöpfe erörterten Zwiespalt der Meinungen erregte, dargestellt und der Grund dieses Zwiespalts angegeben wird. Eine jede Meinung aber schreibt (der Verfasser des Buches Hiob) einem, durch hervorragenden Karakter und Weisheit damals allbekannten Manne zu; möge nun das Ganze eine bloße Allegorie sein, oder mögen sie, wenn es eine wahre Geschichte ist, wirklich

so

אם היה עניין שארע: ויהיה הדעת המיוחס לאיוב הולך על דעת אריס'טו, ודעת אליפז הולך על דעת תורתנו, ודעת בלדד הולך על דעת המעתזילה, ודעת צופר על דעת האשעריא, ואלו היו הדעות הקדומות בהשגחה, ואחר כן התחדש דעת אחר והוא המיוחס לאליהוא, ולזה שובח אצלם ונזכר שהיה קטן מהם בשנים וגדול בחכמה, והתחיל לכהורת ולגעור באיוב וליחס לו הסכלות בהגדילו ובהרחיקו איך באו עליו הצרות והוא עושה טוב והאריך לשבח פעולותיו, וכן אמר על שלשה ריעיו שנפסד דעתם על רוב זקנתם, ואמר דברים וחידות נפלאות כשיתבונן בדבריו המתבונן יתמה ויחשב שלא אמר דבר נוסף על מה שאמר אליפז ובלדד וצופר אבל השיב ענייני דבריהם במלות אחרות והוסיף בביאורם כי הוא לא יצא מעניין הכהוי והגערת באיוב ותאר השם ביושר וספר נפלאותיו במציאות ושהוא ית' לא ירגיש בעבדת העובד ולא במרד המורד והמורה ואלו העניינים כלם כבר אמרום חבריו, אבל עם ההשתכלות הטוב יתבאר לך העניין הנוסף אשר הביא והוא היה הכונה ולא קדם העניין ההוא לזולתו מהן ואחר כן אמר עמו כל מה שאמרוהו כמו שהם כולם איוב ושלשת ריעיו ישיב כל אחד מהם העניין אשר זכרו האחרים כמו שזכרתי לך וזה להעלים העניין המיוחד בדעת כל אחד עד שיהיה הנראה להמון שדעת כלם דעת אחד מוסכם עליו ואין העניין כן, והעניין אשר הוסיפו אליהוא לא זכרו אחד מהם הוא אשר המשילו בהלצת המלאך, ואמר שהעניין המפורסם הידוע שהאדם יחלה עד שיגיע אל שערי מות ויתייאשו ממנו ואם יהיה לו מלאך שליץ (ויעתיר) בעדו אי זה מלאך שיהיה תקובל הלצתו (ותעירתו) a) ויקוממו כשלונו וינצל החולה ההוא וישוב לענייניו הטובים, אבל לא יהיה זה תדיר ולא יהיה שם עתרה

Dreiundzwanzigster Abschnitt.

a) Im Original עתרתה אקילת condonatum est peccatum suum. Die hebräische, zu wörtliche Uebersetzung gibt den wahren Sinn nicht wieder.

so gesprochen haben. Die dem Hiob beigelegte Meinung stimmt aber überein mit der Ansicht des Aristoteles, die Meinung des Eliphas mit unserm Gesetze, die Meinung des Bildad gleicht der Ansicht der Mutatsaliten und des Zophar der Ansicht der Aschariten. Dies waren die aus dem Alterthum herrührenden Meinungen über die Vorsehung; dann entstand eine neue Ansicht, welche dem Elihu zugeschrieben wird, dem man deßhalb das Lob ertheilt, daß er bei größerer Jugend an Weisheit über seine Freunde hervorragte. Er fing damit an, daß er Hiob heftig und nachdrücklich tadelte, und ihn als Thoren erklärte, weil er (Hiob) sich wundert, wie ihm, dem Tugendhaften, Leiden zukommen könnten, und weil er mit so großen Lobsprüchen seine eigenen Handlungen erhebt. Desgleichen sagte er gegen seine drei Freunde, daß das hohe Alter ihren Geist abgestumpft habe. Er selbst bringt nun bildliche und wundersame Redensarten vor, welche den aufmerksamen Leser in Erstaunen setzen, und überdieß die Meinung beibringen, als habe jener zu dem was Eliphas, Bildad und Zophar sagten, nichts Neues hinzugefügt; sondern deren Gedanken nur mit andern Worten wiedergegeben und weiter ausgesponnen. Er thut nämlich nichts Anderes, als daß er Hiob mit Tadel und Vorwürfen überhäuft, Gott Gerechtigkeit beimißt und dessen Wunderthaten in der Schöpfung darstellt, ferner, daß Gott keine Rücksicht nehme, [10]) weder auf die Tugend des Frommen, noch auf die Sünden des Lasterhaften; lauter Gedanken, welche schon seine Freunde zur Sprache brachten. Aber bei einer reiflichen Ueberlegung wirst du die neue ihm eigenthümliche und von den Uebrigen mit keinem Worte berührte Ansicht entdecken. Hiermit verbindet er noch die Darstellung dessen, was die Uebrigen sagten, Hiob und seine drei Freunde, und wiederholt ihre Meinungen, wie ich erwähnt habe. Hierdurch muß nothwendig das Eigenthümliche in der Meinung jedes Einzelen in Schatten kommen, so daß der Ungebildete vermuthen kann, eine und dieselbe Meinung sei allen gemeinschaftlich, was sich aber ganz anders verhält. Es betrifft nun, der von den Uebrigen nicht erwähnte, von Elihu hinzugefügte Punkt, folgendes von der Fürsprache des Engels: „Es ist bekannt, sagt er, daß der Mensch oft durch eine Krankheit bis an die Pforten des Todes schreitet, so, daß man an seiner Genesung verzweifelt. Wenn er nun irgend einen Engel habe, der für ihn Fürsprache einlegt, so werde diese Fürsprache Erhörung finden, jener von der Sünde befreit, von seiner Krankheit gerettet werden, und sich seiner frühern Gesundheit erfreuen." Dieses sei aber nicht immer der Fall, nicht stets finde eine Für-

sprache

10) Das לא ירנ״ש im hebräischen Texte, nach beiden Cod. לא יבאלי, heißt: „er nimmt keine Rücksicht." Vergl. Hiob 35, 67
אם חטאת מה תפעל בו ורבו פשעיך.
Das Wissen Gottes um die Handlungen der Menschen gibt jedoch Elihu zu. Vergl. ibid. 34, 21
כי עיניו על כל דרכי איש וכל צעדיו יראה.

(עתרה והצלה) הלצה b) מדובקרת לנצח אבל פעמים שלש אמר אם יש עליו מלאך מליץ וגו׳, וכאשר ספר ענייני הנחלץ מחוליו ושמחתו בשובו אל עניין הבריאות אמר הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר זה. העניין בארו אליהוא לבדו והוסיף ג״כ מה שאמר לפני זה העניין בתאר איכות הנבואה באמרו כי באחת ידבר אל ובשתים לא ישורנו בחלום חזיון לילה בנפול תרדמה על אנשים, ואחר כן התחיל לחזק זה הדעת ולבאר דרכיו בספור עניינים טבעיים רבים בספרו, הרעם, והברק, והמטר, ונשיבת הרוחות, וערב עמהם עניינים רבים מענייני בעלי חיים ר״ל בא המגפה באמרו רגע ימותו וחצות לילה יגועשו עם ויעבורו, והיות המלחמות העצומות ירוע כבירים לא חקר ויעמד אחרים תחתם והרבה מאלו העניינים, וכן תמצא זאת הנבואה אשר באה לאיוב אשר התבאר לו ממנו טעותו בכל מה שדמה ולא סר בה מספר עניינים טבעיים, אם ספור יסודות, או ספור אותות עליונות, או ספור טבעים ממיני בעלי חיים, ולא דבר אחר, ואשר זכר שם מספור שחקים ושמים וכסיל וכימה לעניין מעשיהם באויר הקרוב לנו והיתה הערתו כלה אליו ממה שתחת גלגל הירח, וכן עוד אליהוא התעורר ממיני בעלי חיים ואמר מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים יחכמנו, ורוב מה שהאריך בדבור ההוא היה בתאר לויתן אשר כלל סגלות גשמיות מפוזרות בבב״ח ההולך והשוחה והמעופף, כל אלו העניינים היתה הכונה בהן שאלו העניינים הנמצאים בעולם ההויה וההפסד לא יגיע דעתנו להשיג איכות התחדשם ולא לציור מציאות זה הכח הטבעי בהם איך התחלתו ואינו דבר שידמה למה שנעשהו אנחנו, ואיך נשתדל שתהיה הנהגתו יתעלה והשגחתו בהם דומה להנהגתינו מה שננהיג או השגחתנו במה שנשגיח בו, אבל הראוי לעמוד אצל זה השיעור ולהאמין שהוא ית׳ לא תעלם ממנו תעלומה כמו שאומר אליהוא שם כי עיניו על דרכי איש וכל צעדיו יראה אין חשך ואין צלמות להסתר שם פועלי און, אמנם אין עניין השגחתו כעניין השגחתינו ולא ענין

הנהגתו

Dreiundzwanzigster Abschnitt.

b) Die Jeßnitzer und die späteren Ausgaben verwandeln aus Mißverständniß des Sinnes הלצה in הצלה, welches erstere wir nach dem Original שפאעה מתצלה wiederherstellen.

sprache statt, sondern nur zwei- oder dreimal, so wie es heißt: (ibid. 33, 23) „findet sich ein fürsprechender Engel ꝛc.“ und wie er der Schilderung der Freude des Genesenden, ob der wiedererlangten Gesundheit, die Worte beifügt: (ibid. 33, 29) „Siehe! auf diese Weise verfährt Gott zwei- auch dreimal mit dem Menschen.“ Diese Idee ist dem Elihu eigenthümlich; nicht minder das, was er etwas früher von der Beschaffenheit der Weissagung sagt. (ibid. 33, 14—15) „Einmal spricht Gott — zum zweiten- „mal schauet er ihn nicht mehr — in nächtlicher Erscheinung, im „Traume, wann tiefer Schlaf die Menschen befällt.“ Hierauf beginnt er diese Meinung zu begründen und zu entwickeln durch Schilderung vieler Naturerscheinungen, als des Donners, des Blitzes, des Regens und der Winde. Hiermit verbindet er Anführungen von den Angelegenheiten der Menschen, als von dem Ausbrechen der Pest, wie im Verse: (ibid. 34, 20) „Schnell sterben sie hin, da wanken um Mitternacht Nationen und stürzen“; dann von verheerenden Kriegen: (ibid. 34, 24) Nieder stürzt er sie, die Mächtigen, ohne Zahl und setzt andere an ihre Stelle, u. dg. m. Ebenso findet man in der Offenbarung, welche dem Hiob geworden ist, und in welcher er über alle Irrthümer, die er sich einbildete, Aufklärung gefunden hat, bloß naturhistorische Bemerkungen, als über die Elemente, Lufterscheinungen und die Naturbeschaffenheit der lebendigen Geschöpfe. Wenn zwar dort Erwähnung geschiehet, des Aethers, des Himmels, des Siebengestirns und des Orions, so geschieht dies nur in Rücksicht der Wirkung, welche dieselben auf unsere Atmosphäre äußern, und sind also nur Bemerkungen, welche die sublunarische Welt betreffen. So spricht auch Elihu ferner über die Gattungen der lebendigen Wesen; (ibid. 35, 11) „Er belehrt uns durch das Vieh, macht uns verständig durch die Vögel des Himmels.“ Aber am Meisten verbreitete er (Gott) sich in dieser Rede über die Schilderung des Leviathan, unter welchem er versteht den Inbegriff der körperlichen Kraft, welche über die Gesammtheit der gehenden, der schwimmenden und der fliegenden Thiere verbreitet ist. Allen diesen Bemerkungen liegt der Zweck zu Grunde, zu zeigen, daß unsere Vernunft zu kurzsichtig sei, in den Ursprung der Gegenstände, welche in dieser Welt des Entstehens und Vergehens sich vorfinden, einzudringen und zu begreifen, wie die Naturkraft in denselben zu wirken beginnt. Es seien die Naturdinge in Nichts dem ähnlich, was durch menschliche Wirksamkeit zu Stande kommt; wie könnten wir nun auf das Walten Gottes und dessen Vorsehung schließen, von dem was wir verwalten und wofür wir Sorge tragen? Wir müßten daher in der Sphäre unseres beschränkten Wissens bleiben, und den Glauben festhalten, daß ihm (Gott) keine Dunkelheit verborgen ist, wie Elihu sagte: (ibid. 34, 21 u. 22) „Denn seine Augen sind auf des Menschen „Wege gerichtet, er siehet alle seine Schritte. Keine Dunkelheit, „keine Finsterniß, daß Uebelthäter dort sich verbergen könnten.“ Denn anders sei seine Vorsehung, als unsere Sorgfalt; anders

sein

הנהגתו לברואיו כעניין הנהגתינו למה שננהיג ולא יקבצם גדר אחד כמו שיחשב כל נבוך, ואין ביניהם שתוף כי אם בשם לבד, כמו שלא תדמה פעולתנו לפעולתו ולא יקבצם גדר אחד, וכהבדלות הפעולות הטבעיות מן הפעולות המלאכותיות, כן הוא ההבדל ההנהגה והשגחה והכונה האלהית לעניינים ההם הטבעיים מהנהגתינו והשגחתינו וכונתינו האנושית למה שננהיג אותו ונשגיח עליו ונכוין אליו, זאת היתה כונת ספר איוב כלו, ר"ל לתת זאת הפינה באמונה ולהעיר שילמדו הראיה מן העניינים הטבעיים עד שלא תטעה ותבקש בדמיונך שתהיה ידיעתו כידיעתנו או כונתו והשגחתו והנהגתו ככונתינו והשגחתינו והנהגתינו, וכשידע האדם זה יקל עליו כל מקרה ולא יוסיפו לו המקרים ספקות על השם ואם ידע או לא ידע ואם ישגיח או יעזוב אבל יוסיף עליו אהבה כמו שאמר בסוף זאת הנבואה על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר וכמ"ש ז"ל עושין מאהבה ושמחים ביסורין, ואתה כשתסתכל בכל מה שאמרתיו ההשתכלות שצריך להשתכל בו בזה המאמר ותעיין כל ענייני ספר איוב יתבאר לך העניין ותמצאני שכבר כללתי (ותפשתי) כל ענייניו לא ימלט ממנו דבר אלא מה שבא בסדר הדברים והמשך ההמשל כמו שבארתי לך פעמים בזה המאמר:

פרק ארבעה ועשרים

ענין הנסיון ג"כ מסופק מאד והוא הגדול שבמסופקי התורה והתורה זכרה אותו בו' מקומות כמו שאבאר בזה הפרק, ואמנם מה שהוא מפורסם לבני אדם מעניין הנסיון והוא שיביא השם מכות (ומקרים) באיש מבלתי שיקדם לו חטא כדי להרבות שכרו, זאת פנה לא הוזכרה בתורה בלשון מבואר כלל, ואין בתורה מה שיראה פשוטו זה העניין אלא מקום אחד מן הששה מקומות

והנה

Dreiundzwanzigster Abschnitt.

[יי] Vgl. Tractat Schabbat 88, b.

תנו רבנן עלובין עושים מאהבה ושמחים ביסורין עליהם הכתוב וכו׳.

sein Walten über die Geschöpfe, als unsere Verwaltung; beide seien nicht unter einen Begriff zu fassen, wie der Thor glaubt; und es finde zwischen denselben keine andere Gemeinschaft, als die des Wortes statt.

So wie unsere Wirksamkeit nicht der seinigen gleiche, und beide nicht unter einen Begriff zu bringen seien, so wie ferner die Wirksamkeit der Natur sich von der künstlichen unterscheide, so bestehe eine eben solche Unähnlichkeit zwischen der Lenkung, Leitung und Absicht Gottes, in Beziehung auf die Naturdinge und zwischen dem, wie wir Menschen lenken, leiten und beabsichtigen. Dieses war der Zweck des ganzen Buches Job, nämlich diesen Grundsatz in der Religion aufzustellen und uns durch Hinweisung auf die Naturdinge vor dem Irrthume und Wahne zu bewahren, sein Wissen sei wie unser Wissen, seine Absicht wie unsere Absicht, seine Leitung und Lenkung wie wir leiten und lenken. Wenn der Mensch dieses beherziget, so wird ihm das, was ihm zukommt, nie zu hart dünken, auch in ihm keine Zweifel erzeugen, ob Gott es wisse oder nicht, ob er für ihn Sorge trage oder ihn sich selbst überlasse; es wird vielmehr seine Liebe zu Gott zunehmen, so wie es am Ende dieser Weissagung heißt: (ibid. 42, 6) „Darum verwerfe ich es, bereue es, daß ich in Staub und Asche saß", und wie unsere Weisen sagen: [11]) „Sie thun es aus Liebe zu Gott und freuen sich der Leiden." Wenn du nun alles, was ich hier gesagt habe, mit derjenigen Genauigkeit betrachtest, deren dieser Gegenstand würdig ist, und das Buch Job mit Aufmerksamkeit liest, wirst du darüber Klarheit erhalten, und finden, daß ich alle Punkte aufgefaßt und nichts übergangen habe, mit Ausnahme dessen, was zur Anordnung und Verbindung der Allegorie gehört, so wie ich schon mehrmals in diesem Buche bemerkte. —

Vierundzwanzigster Abschnitt.

Der Begriff der Versuchung ist ein höchst schwieriger und gehört zu den schwierigsten Punkten des Gesetzes. Die Thora thut derselben [1]) an sechs Stellen Erwähnung, wie ich in diesem Abschnitt zeigen werde. Eine verbreitete [2]) Ansicht der Menschen über die göttliche Versuchung ist: Gott verhänge zuweilen über den Menschen, ohne daß dieser früher gesündigt habe, Leiden, um ihm desto größere Belohnung zu ertheilen. Dieser Grundsatz wird aber in der heiligen Schrift nicht ausdrücklich gelehrt, — (von einer einzigen jener sechs Stellen könnte man den buchstäb-
lichen

Vierundzwanzigster Abschnitt.

[1]) 1) Gen. 22, 1. .והאלהים נסה; 2) Exod. 16, 4. .למען אנסנו; 3) Exod. 20, 17. ·כי לבעבור נסות אתכם; 4) Deut. 8, 2. .למען ענותך למען נסותך; 5) Deut. 8, 16. .למען ענותך ולמען נסותך; 6) Deut. 13, 4. .כי מנסה ה׳ אלהיכם אתכם

[2]) Dieselbe wird nicht nur von den Mutatsaliten, sondern auch von einigen Taldmudisten angenommen (.יסורין של אהבה) Vgl. Kap. 17.

והנה אבאר אחר זה עניינו, אבל פנת התורה הפך זה הדעת הוא אמרו יתעלה אל אמונה ואין עול, ולא כל החכמים ג"כ רואים זה הדעת ההמוני שהם כבר אמרו אין מיתה בלא חטא ואין ייסורין בלא עון, וזה הדעת הוא אשר צריך שיאמינהו כל בן תורה בעל שכל לא שייחס העול לשם (חלילה לו ממנו) עד שיאמין נקוי ראובן מהעול ושלמותו ושלא התחייב מה שחל עליו, אמנם הנראה מהנסיונות הנזכרות בתורה במקומות ההם שהם כבר באו בעניין הנסיון והבחינה עד שידע הש"י אמונת האיש ההוא או האומה ההיא או יכלת עבודתו וזה העניין הוא המסופק הגדול וכ"ש עניין העקדה אשר לא ידעה בלתי השם והם שניהם ונאמר להם כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה וגו', וכן אמרו כי מנסה ה' אלהיכם אתכם לדעת הישכם אוהבים וגו', וכן אמרו לדעת את אשר בלבבך וגו', והנני מתיר לך כל אלו הספקות, דע כי כל נסיון שבא בתורה אין כוונתו ועניינו אלא כדי שידעו בני אדם מה שצריך להם לעשותו ומה שראוי להאמינו, וכאלו עניין הנסיון שיעשה מעשה אחד אין הכונה גוף המעשה ההוא אבל הכונה שיהיה משל שילמדו ממנו וילכו אחריו, כאמרו לדעת הישכם אוהבים וגו' ואין פירושו שידע הש"י זה כי הוא כבר ידעו באמרו לדעת כי אני ה' מקדשכם אשר עניינו שידעו האומות, כן אמר כי כשיקום מתפאר בנבואה ותראו אותותיו המביאות לחשוב אמת בדבריו דעו שהוא עניין שרצהו השם להודיע באומות שיעור האמינכם באמתת תורתו והשגתכם אמתתו ושאינכם נפתים להסתת מסית ולא תפסד אמונתכם בשם למען יכוין אליה כל מבקש אמת ויבקש מן האמונות מה שהוא קיים זה הקיום אשר לא יביטו עמו לעשיית מופת מפני שהוא קריאה

אל

lichen Sinn dahin deuten, ich werde aber deren wahren Sinn nachher erörtern) — vielmehr widerspricht diesem Grundsatze der Geist der heiligen Schrift, wie es heißt: (5 Buch Moses 32, 4) „Ein Gott der Treue ohne Trug.“ Auch stimmen nicht alle unsere Weisen dieser Volksmeinung bei. Sie sagen nämlich: [3]) „Es ist kein Tod ohne Sünde, kein Leiden ohne Vergehung.“ Und diese Meinung muß auch jeder vernünftige Anhänger des Gesetzes annehmen; er wird Gott nicht Ungerechtigkeit beimessen und glauben, daß Er einen schuldlosen und vollkommenen Mann mit unverdienten Strafen heimsuche. Was aber die göttlichen Versuchungen betrifft, deren in der Schrift an jenen Stellen Erwähnung geschieht, und, wie es scheint, in dem Sinne von Prüfung und Untersuchung vorkommen, durch welche Gott den Glauben oder den Grad der Frömmigkeit eines Menschen oder eines Volkes erfahren wolle, so [4]) ist dieses ein höchst schwieriger Punkt, namentlich die Geschichte der Opferung Isaaks, deren Bedeutung außer Gott und [5]) den Beiden Niemand kennt. Daselbst heißt es: (Gen. 22. 14) „Denn nun weiß ich, daß du gottesfürchtig bist;“ ferner an einer andern Stelle: (Deut. 13. 4) „Denn es versucht euch der Ewige, euer Gott, daß erkannt werde, ob ihr wirklich liebt den Ewigen rc.; ferner: (ibid. 8. 2) „auf daß man erkenne, was du im Herzen hast.“ Ich will nun diese Schwierigkeiten zu beseitigen suchen. Merke dir nämlich, wo in der Schrift von Versuchung die Rede ist, hat diese keinen andern Zweck und Sinn, als daß die Menschen wissen, was sie thun und was sie glauben sollen; und wenn mit einer Versuchung eine Handlung verbunden ist, so wird nicht diese Handlung als solche beabsichtigt, sondern dient diese nur zu einem Beispiel, aus welchem die Menschen etwas lernen und das sie nachahmen sollen; so wie es heißt: (Deut. 13. 4) „daß anerkannt werde, ob ihr wirklich liebt den Ewigen.“ Diese Stelle ist nicht zu erklären, daß Gott es erfahre, dieser weiß es ja schon; sondern wie dort: (Exod. 31. 13) „daß man wisse, daß ich, der Ewige, euch heilige;“ wo zu verstehn ist, daß die Nationen es erfahren; sagt er auch hier: Wenn Jemand aufsteht, welcher sich der Prophetengabe rühmt, und ihr die Zeichen seht, welche die Wahrheit seiner Worte zu beweisen scheinen, so wisset, daß Gott hierdurch den Nationen den Grad eures Glaubens an die Wahrheit seiner Lehre und eurer Einsicht in seine Wesenheit zeigen wollte, daß ihr euch nämlich nicht täuschen lasset, durch einen Betrüger und durch diesen euer Glaube an Gott nicht erschüttert werden kann, auf daß jeder Wahrheitsfreund nach einem solchen Glauben strebe und von dessen Aechtheit eine so feste Ueberzeugung zu gewinnen suche, daß er auf Wunderthaten keine Rücksicht nimmt. Denn dieser Wunderthäter verkündet

[3]) Tractat Schabbat, 55, a.

[4]) D. h. die Annahme, daß der allwissende Gott eines Mittels bedarf, den Grad der Frömmigkeit der Menschen zu erfahren.

[5]) Abraham und Isaak.

אל הנמנעות כי לא יועיל עשית המופת רק לאומר האיפשר כמו שבארנו במשנה תורה, ואחר שהתבאר שעניין לדעת הנה הוא שידעו בני אדם כן אמרו במן למען ענותך לנסותך לדעת את אשר בלבבך התשמור מצותיו אם לא, עניינו לדעת האומות זה וישתפרסם בעולם שמי שניתן לעבודתו ית' יכלכלהו מאשר לא יחשוב, ועל זה העניין עצמו נאמר במן בתחלת רדתו למען אנסנו הילך בתורתי אם לא רוצה בו שיבחן בזה כל בוחן ויראה אם ההמסר לעבדתו מועיל ומספיק או אינו מספיק, ואמנם אמרו ג"כ במן פעם שלישית המאכילך מן במדבר אשר לא ידעון אבותיך למען ענותך ולמען נסותך וגו', הוא מביא לחשוב שפעמים יענה השם איש להרבות שכרו ואין אמתת העניין כך אבל עניין אלו הדברים אחד משני עניינים, האחד מהם הוא העניין הנכפל במן במאמר הראשון ובשני והוא להודיע אם ההמסר לשם מספיק בכלכלה ומניח מן העמל והטורח אם אין, או יהיה עניין לנסותך להרגילך מאמרו לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ וגו' כאלו הוא אומר שהוא יתעלה הקדים להרגילכם הטורח במדבר להרבות טובתכם כשתכנסו לארץ, וזה אמת כי היציאה מן הטורח אל המנוחה יותר ערבה מההתמדה על המנוחה וידוע שלולי טורחם ועמלם במדבר לא היו יכולין לכבוש הארץ ולא להלחם ביושביה הנה אמרה התורה זה כי אמר אלהים פן ינחם העם בראותם מלחמה ושבו מצרימה ויסב אלהים דרך המדבר (ים סוף וחמושים עלו בני ישראל) כי המנוחה תסיר הגבורה וצוק הפרנסה והעמל יתנו הגבורה והיא הטובה אשר באה בזה הענין באחריתם, ואמנם אמרו כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים הוא העניין בעצמו הנאמר במשנה תורה במי שיתנבא בשם

ע"ז

kündet das Unmögliche, und Wunder können nur den Glauben an den befördern, der das Mögliche lehrt, wie wir in [6]) Mischna Tora erörtert haben, hat nun, wie es sich zeigte (Ladaat), die Bedeutung, daß es die Menschen erfahren; so ist auch die Stelle, wo vom Mannah die Rede ist: „Damit er dich demüthige um dich zu versuchen, (Ladaath) auf daß man erkenne, was du im Herzen hast, ob du seine Gebote beobachten werdest, oder nicht" (Deut. 8, 2) zu erklären, damit die Völker deine Frömmigkeit erkennen, und damit die Welt es erfahre, daß Gott denjenigen, der sich seinem Dienste weihet, durch Mittel versorge, die er gar nicht ahnet. In demselben Sinne heißt es auch beim Mannah, wo dessen Herabfallen zuerst erzählt wird (Exod. 16, 4) „damit ich es versuche, ob es wandeln wird nach meiner Lehre oder nicht," damit jeder prüfe und einsehe, ob das Widmen dem göttlichen Dienste etwas Beglückendes zur Folge habe oder nicht. Aber eine dritte Stelle beim Mannah (Deut. 8, 16) „der dich speiste mit Mannah in der Wüste, das deine Völker nicht kannten, damit er dich demüthigte und dich versuchte, um dir wohl zu thun in der Zukunft," führte auf den Gedanken, die Gottheit betrübe zuweilen den Menschen, um dessen Belohnung zu vermehren. Dies ist aber nicht der wahre Sinn, vielmehr haben die Worte eine der zwei folgenden Bedeutungen. Entweder sind sie eben so zu verstehen, wie die beiden frühern Stellen, nämlich damit es bekannt werde, ob das sich hingeben dem Dienste Gottes hinreichend sey, sich die Nahrung zu sichern und von Leiden und Drangsalen zu befreien oder nicht? oder das Wort Lenasotecha bedeutet hier, damit er dich gewöhnte wie in jenem Verse (Deut. 28, 56) „die sich nicht gewöhnte, ihre Fußsohlen auf die Erde zu stellen," und der Sinn ist: Gott gewöhnte euch vorher an Mühseligkeit in der Wüste, um euer Wohlsein zu steigern, wenn ihr in das Land kommen werdet. Denn es ist gewiß, daß der Uebergang von Anstrengung zur Ruhe größere Annehmlichkeit gewährt, als eine ununterbrochene Ruhe. [7]) Auch hätten sie es bekanntlich ohne die Anstrengung und Abhärtung in der Wüste nie vermocht, das Land zu erobern und die Einwohner zu besiegen. Daher heißt es (Exod. 13, 17. 18) „denn, sprach Gott, das Volk möchte sich's reuen lassen; wenn sie Krieg sähen, so würden sie zurückkehren nach Egypten." „Herumziehen ließ Gott das Volk den Weg durch die Wüste." Denn so wie träge Ruhe die Tapferkeit lähmt, so gewinnt dieselbe durch mäßige Kost und Anstrengung neues Leben. Dieses ist also die Wohlthat, deren sie hierdurch in der Zukunft theilhaftig werden sollten. Die Stelle aber (Exod. 20, 17) „Denn um euch zu versuchen ist Gott gekommen," hat denselben Sinn, wie jenem Mischna Tora, wo von dem Weissagenden im Namen eines Götzen

[6]) Vergl. Jesode Tora 8, 3. לפיכך אם עמד הנביא וכו'.

[7]) Vergl. unten Kapitel 32.

ע״ז כי מנסה ה׳ אלהיכם וגו׳ אשר כבר באורנו ענינו כן הנה במעמד הר סיני אמר להם אל תיראו שזה המראה הגדול אשר ראיתם לא היה רק שיגיע לכם האמת בראות העין בעבור שכשינסה ה׳ אלהיכם אתכם בנביא שקר אומר סתירת מה ששמעתם אותם להודיע שיעור אמונתכם שתעמוד על אמונתכם ולא תמעד אשוריכם, ואלו הייתי בא אליכם שליח a) ואומר אליכם מה שנאמר לי ולא תשמעוהו היה אפשר שתחשבו לאמת מה שבפי זולתי כשיבא לכם בסתירת מה שאגיד אותו לכם לולי ששמעתם אותו בזה המראה:׃ ואמנם עניין אאע״ה בעקדה כלל שני עניינים גדולים הם מפנות התורה, העניין האחד הוא להודיע אותנו גבול אהבת השם ויראתו עד היכן היא מגעת וצוה מה העניין אשר לא ידמה לו לא נתינת ממון ולא נתינת נפש אבל הוא מופלג מכל מה שאפשר שיבא במציאות ממה שלא ידומה שטבע בני אדם יטה אליו והוא שיהיה איש עקר בתכלית הכוסף לילד ובעל עושר גדול ואיש נכבד ובוחר שישאר מזרעו אומה ונולד לו בן אחר היאוש איך יהיה חשקו בו ואהבתו אותו אבל ליראתו הש״י ולאהבתו לקיים מצוותו בו לולד האהוב b) ההוא והניח כל מה שקוה מ והסכים לשחוט אותו אחר מהלך (ג׳) ימים כי אלו היה רוצה לעשותו לשעתו בבוא המצוה אליו היה פעלת בהלה בבלתי השתכלות ואמנם עשותו זה אחר ימים מעת בא המצוה אליו היה המעשה במחשבה ובהשתכלות אמתי ובחינת חק מצותו ואהבתו ויראתו ושאין צריך להשגיח בעניין אחר ולא לעורר הפעלות כלל כי אברהם אבינו לא מהר לשחוט יצחק לפחדו מהשם שיהרגהו או ירוששהו אבל כדי שיתפרסם לבני אדם מה ראוי לעשותו

בשביל

Vierundzwanzigster Abschnitt.

a) Im Original stehen noch die zwei Wörter כמא ועמתם , welche in der Uebersetzung berücksichtigt sind.

b) Die Worte בו לולד האוהב והניח. sind ohne Zweifel korrupt, besonders fehlt die Beziehung des ו conj. in והניח . Das Original hat תהאין בהרא אלולד אלחביב . Höchst wahrscheinlich ist daher בו in das dem תהאון entsprechenden בו zu verändern.

Götzen die Rede ist (Deut. 13, 4) „Denn es versucht euch der Ewige euer Gott," welche wir schon erklärt haben.

In diesem Sinne sagte er ihnen auch hier, als sie auf dem Berge Sinai standen: Fürchtet euch nicht, denn diese große Erscheinung, welche ihr sehet, dient bloß dazu, daß ihr die Wahrheit durch eigne Anschauung erkennet; damit ihr, wenn euch der Ewige, euer Gott, durch einen falschen Propheten, welcher dem, was ihr höret, widerspricht, versuchen wird, um die Festigkeit eueres Glaubens an's Licht zu bringen, dann eurem Glauben treu bleibt und eure Schritte nicht wanken. [8]) Wäre ich (Moses) aber, wie ihr es wünscht, als Bote aufgetreten, und hätte euch verkündet, was mir aufgetragen wurde, ohne daß ihr selbst Gott gehört hättet, so würdet ihr leicht als wahr annehmen, was ein Anderer, der auftritt, meinen Worten Widersprechendes vorbringt, da ihr diese nicht selbst in dieser Erscheinung gehört hattet. Die Geschichte Abrahams von der Opferung seines Sohnes begründet zwei Hauptlehren des Gesetzes. Erstens soll sie uns zeigen, wie weit sich die Grenze der Liebe zu Gott und die Ehrfurcht vor demselben erstrecken soll; Gott legte ihm ein Gebot auf, dessen Vollziehung weder mit Vermögens- noch Lebensaufopferung zu vergleichen ist, da sie vielmehr Alles bei weitem übertrifft, was sich dieser Art denken läßt, ja die Kraft der menschlichen Natur zu übersteigen scheint. Nämlich einem kinderlosen, von der innigsten Sehnsucht, Nachkommen zu besitzen, erfüllten Manne, sehr reich und in großem Ansehen stehend, und welcher Nichts mehr wünscht, als daß aus seinem Saamen eine Nation hervorgehe, wird, nachdem er diese Hoffnung ganz aufgegeben hat, ein Sohn geboren, an diesen kettet ihn die zärtlichste Liebe und Anhänglichkeit, aber bei seiner Ehrfurcht vor Gott und seinem Streben, dessen Gebote zu erfüllen, achtet er nicht des geliebten Sohnes, entsagt allen Hoffnungen, die er in denselben setzte, und will ihn nach drei Tagen schlachten. Nach drei Tagen, sage ich; hätte er das Gebot in dem Augenblick, wo es ihm verkündigt wurde, vollziehen sollen, so hätte man den Entschluß als einen übereilten, unüberlegten beurtheilen können. Da aber die Vollziehung des Gebotes erst einige Tage nachher geschehen sollte, so war sein Entschluß wohl erwogen und reiflich überlegt. Bei diesem leitete ihn nur die Vorstellung von seiner Pflicht gegen das göttliche Gebot, und das Gefühl der Liebe zu Gott und Ehrfurcht vor demselben; keine andere Triebfeder, als etwa die Erregung heftiger Gemüthsbewegung, dürfen wir voraussetzen; denn nicht deswegen war Abraham bereitwillig seinen Sohn zu schlachten, weil er fürchtete, Gott möchte ihn selbst umbringen, oder ihn zum Armen machen, sondern damit den Menschen gezeigt werde, was man thun müsse aus

---

Vierundzwanzigster Abschnitt.

[8]) Jesode Tora:

משה רבינו לא האמינו בני ישראל מפני האותות שעשה וכו׳.
ובמה האמינו בו במעמד הר סיני.

בשביל אהבת הש"י ויראתו לא לתקוות גמול ולא לפחד עונש כמו שבארנו במקומות רבים, ואמר המלאך לו כי עתה ידעתי וגו' ר"ל שבזה המעשה אשר בו תקרא ירא אלהים גמור ידעו כל בני אדם גבול יראת ה' מה הוא• ודע שכבר חזק זה הענין בתורה ובארו ואמר שתכלית התורה כלה בכל מה שכללה אותו ממצות עשה וממצות לא תעשה ומיעדים וספורים אמנם הוא דבר אחד והוא יראת השם יתע' והוא אמרו והיה אם לא תשמר לעשות את כל דברי התורה הזאת הכתובים בספר הזה ליראה את השם הנכבד והנורא את ה' אלהיך זה אחד משני עניינים המכוונים בעקדה והעניין השני להודיע אותנו איך יאמינו הנביאים באמת מה שיבואם מאת השם בנבואה שלא יחשוב החושב בעבור שהוא בחלום או במראה כמו שבארנו ובאמצעות הכח המדמה שפעמים לא יהיה מה שישמעוהו או מה שיומשל להם אמת או יתערב בו קצת ספק ורצה להודיענו שכל מה שיראה הנביא במראה הנבואה הוא אמת ויציב אצל הנביא לא יסופק בדבר ממנו אצלו כלל ודינו אצלו כדין העניינים הנמצאים כולם המושגים בחושים או בשכל• והראיה על זה הסכים אברהם לשחוט בנו יחידו אשר אהב כמו שצוה ואע"פ שהיתה המצוה ההיא בחלום או במראה, ולו היו הנביאים מסופקים בחלום של נבואה או היה אצלם ספק במה שישיגוהו במראה הנבואה לא היו מסכימים לעשות במה שימאנהו הטבע ולא היה מוצא בנפשו לעשות זה המעשה הגדול

מספק

aus Liebe zu Gott und aus Ehrfurcht vor ihm, ohne weder der Hoffnung auf Belohnung, noch der Furcht vor Bestrafung Raum zu geben, wie ich an vielen Stellen bemerkt habe. Daher sagte der Engel zu ihm: (gen. 22. 12) „Nun weiß ich, daß du gottes„fürchtig bist." Er wollte sagen, aus [9]) dieser Handlung, deren wegen du ein wahrhaft Gottesfürchtiger heißen wirst, werden alle Menschen erfahren, wie weit sich die Grenze der Gottesfurcht erstreckt. Merke indessen, daß dieser Punkt schon in dem Gesetze begründet und ausgesprochen ist, indem gelehrt wird, daß das ganze Gesetz, in allem was dasselbe enthält von Geboten und Verboten, von Verheißungen und Erzählungen, nur Einen Gegenstand zum Zwecke haben, die Ehrfurcht nämlich vor der erhabenen Gottheit zu befördern, wie es heißt: (Deut. 28. 58) „Wenn du „nicht beobachtest auszuüben alle Worte dieser Lehre, die ge„schrieben sind in diesem Buche, zu fürchten diesen verherrlichten „und furchtbaren Namen, den Ewigen, deinen Gott." Dieses ist die Eine von den zwei Hauptlehren, deren Begründung durch die Geschichte der Opferung Isaaks beabsichtigt wurde. Zweitens soll sie uns zeigen, wie sehr die Propheten an die Wahrheit dessen glaubten, was ihnen in prophetischer Begeisterung von Gott offenbart wurde, damit nicht deswegen, weil die Mittheilung, [10]) wie ich erklärt habe, in einem Traum, oder einem Gesichte und zwar durch Vermittelung der Einbildungskraft geschieht, Jemand denke, es sei oft nicht wahr, was sie hören, und was ihnen vorgestellt wird, oder es sei doch Zweifel hinein zu setzen. Die Schrift wollte uns daher beweisen, daß Alles, was die Seher in einer prophetischen Erscheinung erblicken, diesem Seher wahr und gewiß sei, außer allem Zweifel liege, und für ihn dieselbe Zuverlässigkeit besitze, als die wirklichen Dinge, welche durch die Sinne oder den Verstand aufgefaßt werden. Der Beweis dafür ist, daß Abraham seinen einzigen Sohn, den er innigst liebte, zu schlachten bereit war, in Folge seines göttlichen Gebotes, wiewohl dieses Gebot in einem Traume oder einem Gesichte an ihn ergangen war. Denn hätten die Propheten die Wahrheit dessen bezweifelt, wovon sie in einem prophetischen Traume oder in einem prophetischen Gesichte Kunde erhielten, so würden sie sich nicht zu Handlungen entschlossen haben, gegen welche sich die menschliche Natur empört; und Abraham hätte im Zweifel an der Wirklichkeit des Gebots

---

Vierundzwanzigster Abschnitt.

9) M. nimmt ידעתי hier in der Bedeutung von הודעתי. Vergl. ראב"ע über Gen. 22, 1.

והגאון אמר שמלת נסה להראות צדקתו לבני אדם גם מלת ידעתי כטעם הודעתי.

Mit seiner Frage, wie die Begebenheit der Welt bekannt werde, da nicht einmal die beiden Diener, sondern nur Vater und Sohn Zeugen derselben waren, scheint er es selbst nicht ernstlich zu meinen.

10) Vergl. Buch 2, Cap. 36.

מספק, ובאמת היה ראוי שהיה זה הענין על יד אברהם וביצחק ר"ל העקדה כי אברהם אבינו הוא אשר התחיל להודיע הייחוד ולקיים האמונה ולהשאיר זה הדעת אחריו תמיד ולמשוך בני אדם אליו אמר כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו', וכמו שנמשכו אחר דעותיו האמתיות המועילות הנשמעות ממנו כן צריך שימשכו אחר הדעות הנחלקות מפעולותיו וכל שכן זאת הפעולה אשר אמרת בה פנת אמונת הנבואה והודיענו בה תכלית יראת ה' ואהבתו להיכן היא מגעת, כן צריך שנבין ענייני הנסיונות לא שהש"י ירצה לבחון אדם ולנסותו עד שידע כה שלא היה יודעו קודם הלילה לו חלילה ממה שידמוהו הסכלים הפתאים ברוע מחשבתם ודע זה:

פרק חמשה ועשרים

הפעולות יחלקו לפי בחינת תכליתם לארבע חלקים, אם פעולת הבל, או פעלת שחוק, או פעלת ריק, או פעלה טובה, אמנם הפעלה אשר יאמר לה ריק, היא הפעלה שיכוין בה פועלה תכלית אחת ולא תגיע התכלית ההיא כי ימנעוה מונעים, שאתה תשמע בני אדם יאמרו הרבה פעמים טרחת לריק למי שטרח לבקש איש ולא ימצאהו או טרח במהלך ולא הרויח בסחורתו, ויאמרו ג"כ השתדלותינו וטרחנו בזה החולה היה לריק כשלא ירפא, וכן כל הפעולות אשר יבוקש בהם תכליות ולא יגיעו התכליות ההם, ופעולת ההבל, היא הפעולה אשר לא יכוון בה תכלית כלל, כמו שיתעסקו בידם קצת בני אדם כשהם חושבים וכפעולות המשוגעים והנבהלים, ופעולת השחוק

היא

Gebots diese schauervolle That nicht auf sich genommen. Und gewiß waren in Abraham und Isaak die würdigsten Werkzeuge erkoren für die Verbreitung dieser Grundlehren vermittelst der Opferung. Denn unser Vater Abraham war der Erste, welcher die Einheit Gottes lehrte, diesen Glauben befestigte, verbreitete und in die Seelen der Menschen einpflanzte; so wie es heißt: (Gen. 18, 19) „Denn ich habe ihn erkannt, auf daß er gebiete „seinen Kindern, und seinem Hause nach ihm." So wie aber die Menschen seine wahren, heilsamen Grundsätze befolgten, welche sie von ihm hörten, so sollten sie auch die Lehre beherzigen, welche aus seinen Handlungen entspringen, und namentlich aus dieser Handlung, durch welche er den Glauben an Prophezeihung befestigte und die Grenze der Gottesfurcht und Gottesliebe offenbar machte. — Aus diesem Gesichtspunkte also müssen wir den Begriff der göttlichen Versuchung auffassen, keineswegs aber so, daß Gott den Menschen ergründen oder prüfen, also etwas erfahren wolle, was er früher nicht gewußt hat. Fern sei es, solches von ihm zu denken, was nur alberne Thoren in der Verkehrtheit ihrer Meinung ihm andichten können.

Fünfundzwanzigster Abschnitt.

[1]) Es lassen sich die Handlungen in Rücksicht auf ihre Zwecke in vier Klassen eintheilen. Sie sind entweder zwecklose Handlungen, oder spielende, oder mißlungene, oder nützliche.

Mißlungene nennen wir diejenige Handlung, bei welcher der handelnde zwar einen Zweck hatte, diesen aber in Folge unübersteiglicher Hindernisse nicht erreicht hat. So hört man oft sagen: „Du hast dich vergeblich bemühet", wenn man z. B. sich Mühe gegeben hat, Jemanden zu suchen, und ihn nicht gefunden hat, oder wenn Jemand eine mühvolle Reise unternommen und bei seinem Geschäft nichts verdient hat. So sagen wir auch: „unsere Bemühungen und Anstrengungen bei diesem Kranken waren vergeblich", wenn er nicht genesen ist. Und dieses gilt von allen Handlungen, bei welchen ein Zweck erstrebt, aber nicht erlangt worden ist. Zwecklos heißt diejenige Handlung, bei welcher gar kein Zweck beabsichtigt wird. So wie z. B. Manche während des Nachdenkens mit den Händen spielen, oder wie die Handlungen der Wahnsinnigen und Verzweifelten. Spielend heißt eine

---

Fünfundzwanzigster Abschnitt.

[1]) Es beginnen hier die einleitenden Abschnitte für die folgende Darstellung von den Ursachen der göttlichen Gebote und Verbote in der heiligen Schrift. Maimonides erörtert zuvörderst die Wahrheit, daß die Wirkungen Gottes in der Natur, wiewohl es keinen Finalgrund der Schöpfung gibt, nicht nur Folgen seines Willens, sondern auch seiner Weisheit seien. Hierauf stützt er seine Behauptung, daß auch der göttlichen Gesetzgebung, als einem Werke Gottes, nothwendig Zwecke zum Grunde liegen müssen.

היא הפעולה אשר יכוון בו תכלית פחותה ר"ל שיכוון בה עניין בלתי הכרחי ולא תועיל תועלת גדולה, כמי שירקד לא לכוונת התעמלות להטיב העכול, או מי שיעשה מעשים שתכליתם לשחוק מהם יאמר שוארת הפעולה שחוק בלא ספק, וזה יתחלף כפי כוונת הפועלים ושלמותם, כי יש דברים רבים שהם הכרחיים או תועלתם גדולה אצל אנשים ואצל אחרים לא תצטרך כלל כהתעמלות הגוף כפי התחלף מיניו אשר הוא הכרחי להתמיד הבריאות על מה שצריך אצל מי שידע חכמת הרפואות, וככתיבה שתועלתה גדולה אצל אנשי החכמה, כי אשר יעשה פעולות ההתעמלות להתמיד בו הבריאות כשחוק בכדור או ההתאבקות או משיכת הידים או עצירת הנשימה או פעולות יכוון בהם הכתיבה כעשיית הקולמוס ועשיית הנייר יהיה אצל אנשים סכלים פעולת שחוק ואצל החכמים אינו פעולת שחוק: והפעולה הטובה, היא הפעולה אשר עשאה הפועל לכונת תכלית נכבדת ר"ל הכרחית או מועילה ותגיע התכלית ההיא, וזאת חלוקה שיראה לי שאין לחלוק עליה בדבר והוא שכל פועל פעלה אחרת אפשר שיכון בה תכלית ואיפשר שלא יכוין, וכל תכלית מכוונת פעמים תהיה נכבדת ופעמים תהיה פחותה ופעמים תגיע ופעמים לא תגיע זהו מה שתגזרהו החלוקה בהכרח: ואחר בארי זה אומר שא"א לבעל שכל לאמר שדבר מפעולות השם ריק או הבל או שחוק, אמנם לפי דעתינו אנחנו וגם לפי דעת כל נמשך אחר תורת מרע"ה פעולותיו כלם הם טובות מאד אמר וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד וכל מה שעשאהו ית' בגלל דבר המעשה ההוא הוא הכרחי במציאות הדבר ההוא המכוון או מועיל מאד, והמשל בו מזון ב"ח הכרחי בעמידתו, ומציאות העין מועיל לו מאד בהשארו, ולא כוון במזון אלא השאר בעל חיים קצת זמן, ולא כוון בחושים אלא התועלות המגיעות לבעלי חיים בהשגותם, וכן הוא ג"כ דעת הפילוסופים, שאין בעניינים הטבעיים כלם דבר ע"צ ההבל, ר"ל שכל מה שאינו מלאכותי הם כלם פעולות

eine Handlung, wenn man bei derselben einen unbedeutenden, d. h. einen nicht nothwendigen oder nicht nützlichen Zweck beabsichtigt, als wenn Jemand herumspringt, ohne eine Körperbewegung zu beabsichtigen, oder wenn Jemand sonst etwas der bloßen Zerstreuung halber verrichtet. Solche Handlungen nennen wir unstreitig spielende. Unser Urtheil darüber ist aber abhängig von der Absicht der Handelnden. Denn es gibt viele Dinge, welche von Einigen als nothwendig und höchst nützlich betrachtet werden, von Andern als ganz entbehrlich. So sind z. B. die Körperübungen nach ihren verschiedenen Arten ein nothwendiges Mittel zur Erhaltung einer dauerhaften Gesundheit, nach dem Urtheile jedes der Heilwissenschaft Kundigen; ebenso das Schreiben nach der Ansicht der Gebildeten. Wer daher körperliche Uebungen zur Erhaltung der Gesundheit anstellt, als das Ballspiel, Ringen, Fechten, Anhalten des Athems; oder wer Schreibmaterialen verfertigt, als das Schneiden der Feder, oder die Zubereitung des Papiers, der wird zwar in den Augen der Unvernünftigen eine nur spielende Handlung thun; die Vernünftigen aber werden sie nicht für eine solche halten. Eine nützliche Handlung ist eine solche, welche der Handelnde nicht nur eines wichtigen, d. h. eines nothwendigen oder vortheilhaften Zweckes wegen unternommen, sondern auch diesen erreicht hat. Gegen diese Eintheilung läßt sich, wie mir's scheint, keine Einwendung machen. Jeder nämlich, der eine Handlung vollziehet, beabsichtigt mit derselben einen Zweck, oder er beabsichtigt keinen; der beabsichtigte Zweck aber ist zuweilen ein wichtiger, zuweilen ein unwichtiger, wird zuweilen erlangt, zuweilen nicht erlangt. Daraus erfolgt die Nothwendigkeit der Eintheilung. Nachdem ich dies entwickelt habe, sage ich, daß kein Vernünftiger behaupten könne, irgend eine Handlung Gottes sei entweder mißlungen, oder zwecklos, oder spielend; vielmehr sind nach unserer Meinung und eines Jeden, welcher dem mosaischen Gesetze anhängt, alle seine Handlungen durchaus nützlich, wie es heißt: (Gen. 1, 31) „Und Gott sah Alles an, was er gemacht hatte, und sieh! es war sehr gut." Ebenso ist Alles, was Gott wegen eines andern Geschöpfes erschaffen hat, entweder zum Dasein desselben nothwendig oder ihm höchst nützlich. Z. B. die Speise der lebendigen Geschöpfe ist eine nothwendige Bedingung für das Dasein derselben. Das Auge ist sehr nützlich zu ihrer Erhaltung, und es wird durch die Speise nichts anders als die zeitliche Lebensdauer der lebenden Wesen, so wie durch die Sinne nur der Nutzen bezweckt, dessen jene durch deren Gebrauch theilhaftig werden. [2]) Das ist auch die Meinung der Philosophen, daß nämlich im Reiche der Natur nichts zwecklos vorhanden sei, d. h., daß allen Handlungen, welche

[2]) Alles in der Natur geschieht nach Aristoteles zu gewissen Zwecken, und sie ist zu gewissen Zwecken eingerichtet, *ὁ θεος καὶ ἡ φυσις ὀυδεν ματην ποιουσι* (de Coelo II. cap. 4); *ἐπειδη ἡ φυσις ἑνεκα του ποιει παντα* (de part. animinal. I. cap. 1.)

שבוקש בהם תכלית אחת אין הפרש בין שנדע התכלית ההיא או לא נדע: אמנם זאת הכת מאנשי העיון אשר חשבו שהשם לא יעשה דבר בגלל דבר ואין שם סבות ;לא מסובבים אבל פעולותיו כלם לפי הרצון ולא יבוקש להם תכלית ולא יאמר למה עשה זה ולא עשה זה אבל יעשה מה שירצה ואינו נמשך אחר חכמה, יהיו פעולות הש"י א"כ אצל אלו נכנסות בחלק ההבל וגם יותר פחותות מפעולות ההבל, כי המתעסק בהבל לא יכוין תכלית והוא נבהל בלתי יודע מה שעושה והשם אצל אלו יודע במה שיעשה ומכוין אליו ללא תכלית כלל ולא לצד תועלת,' אך שיהיה בפעולותיו ית' דבר ע"צ השחוק שקרותו גלויה בתחלת המחשבה, ולא תביט לשגעון מי שחשב שהקוף נברא לשחוק ממנו בני אדם, והמביא לזה כלו הסכלות בטבע ההויה וההפסד ושכחת העקר, והוא שהכונה כלה להמציא כל מה שאיפשר מציאותו כפי מה שתראה אותו, ואמנם חלוף זה לא גזרה אותו חכמתו כלל א"כ הוא נמנע כבחינת היות העניינים נמשכים אחר גזרת חכמתו, אמנם אלו האומרים שפעולות השם כלן לא כוון בהם תכלית כלל, הביאם לזה הכרח והוא בחינת כל המציאות לפי דעתם, שהם אומרים מה תכלית מציאות העולם בכללו, ועל כרחם יאמרו במאמר כל מי שיאמר בחדוש העולם שכן רצה השם לא לעלה אחרת, וימשיכו זה בחלקי העולם כלם עד שלא יורו שנקב המחיצה הענבית וכהירות הקרנים הוא מפני עבור הרוח הרואה עד שישיג מה שישיג אבל לא ישימו זה סבה בראות כלל ולא נקבה זאת המחיצה ולא הושמה אשר עליה בהירה מפני הראות אבל כן רצה השם אע"פ שהיה הראות אפשר בחלוף זה, וכבר נמצאו אצלינו קצת פסוקים שמשמעם בתחלת העיון זה העניין כאמרו כל אשר חפץ ה' עשה וגו', וכאמרו ונפשו אותה ויעש, וכאמרו מי יאמר לך מה תעשה,| ועניין אלו הפסוקים וכיוצא בהם הוא שהדברים

אשר

Fünfundzwanzigster Abschnitt.

*) Denn die Meinung, Gott habe die Welt um des Menschen willen, damit sich dieser vervollkommene, erschaffen, ist unhaltbar,

welche nicht durch Kunst entstehen, ein Zweck zu Grunde liege, mag nun dieser bekannt sein oder nicht. Nach jenen Denkern hingegen, welche dafür halten, daß Gott keine Sache einer andern wegen hervorbringe, daß es weder einen Zweck, noch ein Bezwecktes gebe, vielmehr alle seine Werke nach Willkühr entstehen, und weder ein Zweck in ihnen zu suchen, noch zu fragen sei, warum er dieses erschaffen habe, jenes nicht, da die Schöpfung ein Werk des bloßen Willens und nicht der Vernunft sei; nach jenen Denkern, sage ich, würden die Werke Gottes nicht nur zur Klasse der zwecklosen gehören, sondern noch weit unter denselben stehen. Denn wer sich unnützigen Beschäftigungen hingibt, ohne Zweck zu beabsichtigen, der ist nicht bei Sinnen und weiß selbst nicht, was er thut. Gott aber weiß wohl, wie sie selbst eingestehen, was er thut, und soll doch weder einen Zweck, noch einen Nutzen beabsichtigen. Daß ferner irgend eines der Werke Gottes der Kurzweil wegen erschaffen worden sei, verräth sich schon als falsch, auch bei einem nur oberflächlichen Nachdenken, und keine Beachtung verdient daher der Wahnsinn derer, welche glauben, der Affe sei zur Belustigung der Menschen erschaffen worden. Hierzu verleitete sie ihre Unkunde der Naturwissenschaft und die Nichtbeachtung des Grundsatzes, daß nämlich die göttliche Absicht war, alles Mögliche, wie wir es vor uns sehen, in's Dasein zu rufen. Etwas Anderes aber hat die göttliche Weisheit nicht beabsichtigt, und ist darum, da sich Alles nach dieser richtet, unmöglich. Jene aber, welche behaupten, daß bei allen Werken Gottes gar kein Zweck beabsichtigt sei, wurden mit Nothwendigkeit dahin geführt, durch den Gesichtspunkt, aus welchem sie das Universum betrachten. Sie fragen nämlich, was ist der Zweck des Daseins der gesammten Welt? Hierauf muß nun, urtheilen sie, jeder, der die Erschaffung der Welt annimmt, nothwendig antworten: [3]) „so wollte es Gott" und von Zweck kann keine Rede sein. Diesen Grundsatz wenden sie nun auch auf die Theile der Schöpfung an. So sind nach ihnen die Oeffnung des Augapfels (die Pupille) und die Durchsichtigkeit der Hornhaut nicht vorhanden, damit die Sehekraft durchdringe und zu den Gegenständen gelange, vielmehr sollen dieselben gar nicht das Sehen bewirken, und keineswegs hat des Sehens wegen der Augapfel eine Oeffnung und ist die Hornhaut auf ihr durchsichtig, sondern so wollte es Gott; das Sehen wäre auch bei einer andern Gestaltung möglich gewesen. Auch finden sich mehrere Stellen in der Schrift, welche scheinbar diese Meinung bestätigen, als: (Ps. 115. 3) „Was der Ewige will, hat er geschaffen." (Hiob 23. 13) „Sein Geist wollte es, und es geschah." (ibid. 9. 12) „Wer fragt ihn, was unternimmst Du?" Aber der Sinn dieser und ähnlicher Bibelstellen ist, daß

dasjenige,

Fünfundzwanzigster Abschnitt.

bar, und führt auf Ungereimtheiten. Vergl. Kap. 13. Vergl. auch Buch 2, 18. die Widerlegung des 2ten Einwurfs gegen die Meinung von der Erschaffung der Welt.

אשר ירצם השם יעשו בהכרח ואין שם מונע ימנע מהעשות רצונו
אלא שהוא ית׳ועלה לא ירצה אלא אפשר ולא כל אפשר אלא מה
שגזרה חכמתו להיות כך וכן הפעל הטוב בתכלית הטובה שירצה
השם לעשותו ולא יבדיל בינו ובין הפעל ההוא מונע ואין לו חושך
וזה הוא דעת כל בעל דת ודעת הפילוסופים גם כן, וכן הוא
דעתנו אנחנו שעם מה שנאמינהו שהעולם מחודש רוב חכמינו ויודעינו
לא יאמינו שזה ברצון לבד לא בזולתו אבל יאמרו שחכמתו ית׳ אשר
תבצר ממנו השגתה חייבה מציאות זה העולם בכללו בהכרח כאשר
נמצא והחכמה ההיא בעצמה אשר לא תשתנה חייבה ההעדר קודם
שנמצא העולם, תמצא זה הענין נזכר לחכמים הרבה בפירוש את
הכל עשה יפה בעתו, וזה כלו לברוח ממה שצריך לברוח ממנו והוא
שיעשה הפועל פעולה ולא יכוין בה תכלית כלל כן אמונת המון
חכמי תורתנו וכזה בארו נביאינו והוא שחלקי הפעולות הטבעיות כלם
מתוקנות מסודרות נקשרות קצתם בקצתם וכלם סבות ומסובבות ואין
מהן דבר להבל ולא לשחוק ולא לריק אבל פעולות חכמה גדולה
כמו שאמר מה רבו מעשיך ה׳ כלם בחכמה עשית מלאה הארץ
קנינך, ונאמר וכל מעשהו באמונה, ונאמר ה׳ בחכמה יסד ארץ
וגו׳, וזה נמשך הרבה אין צריך שיאמן חלופו, והעיון הפילוסופי יגזור
כן שאין שם דבר הבל ולא דבר שחוק ולא דבר בטלה בכל פעולות
הטבע, כל שכן בטבע הגלגלים שהם יותר מתוקנים ומסודרים כפי
מעלת החמר שלהם, ודע שרוב הספקות המביאות למבוכה בבקשת
תכלית מציאות העולם בכללו או תכלית כל חלק מחלקיו אמנם
שרשם טעות האדם בעצמו ודמותו שהמציאות כלו בגללו לבד,
והסכלות בטבע זה החמר השפל וסכלות המכוון הראשון והוא המציא
כל מה שאיפשר מציאותו כי המציאות טוב בלא ספק, ומפני הטעות

ההוא

dasjenige, was Gott will, nothwendig geschehe und keiner ihn an der Vollziehung seines Willens zu verhindern vermöge. Gott will jedoch nur das Mögliche, und möglich ist nur das, was seine Weisheit als solches bestimmt. Auch besitzt jedes Werk, das durch den göttlichen Willen entstanden ist, in seiner Art die höchste Vortrefflichkeit, weil dem göttlichen Willen kein Hinderniß hemmend entgegen treten kann. Dieses ist die Meinung sowohl der Anhänger des Gesetzes, als der Philosophen, und so ist auch meine eigne Meinung. Denn ungeachtet des Glaubens an die Erschaffung der Welt, nehmen doch die meisten unserer Weisen und Gelehrten nicht an, daß dieselbe bloß ein Werk der Willkühr sei; vielmehr behaupten sie, daß die göttliche Weisheit, in deren Tiefe wir nicht eindringen können, das Dasein der ganzen Welt, wie sie ist, nothwendig entstehen ließ, und dieselbe Weisheit, die unabänderlich ist, auch das Nichtsein der Welt vor deren Entstehen für nothwendig fand. Diese Ansicht [4]) findest du bei unsern Weisen in der Erklärung des Verses: (Prediger 3. 11) „Alles hat Gott schön in der Zeit geordnet.“ Denn mit Recht sträubten sie sich, den durchaus unhaltbaren Gedanken anzunehmen, daß der Schöpfer Etwas ohne Zweck hervorbringe. Und dieses ist nicht nur der Glaube sämmtlicher Gesetzkundigen, sondern auch unsere Propheten sprechen sich dahin aus, daß die einzelnen Theile der Naturwerke geregelt, geordnet, unter sich verbunden seien, und sich gegenseitig wie Ursache zu Wirkung verhalten, daß keines derselben zwecklos, spielend oder mißlungen, sondern lauter Werke der höchsten Weisheit seien. So heißt es: (Ps. 104. 24) „Wie groß sind deine Werke, Herr! alle hast du sie mit Weisheit angeordnet.“ Ferner: (ibid. 33. 4) „All sein Thun ist mit „Treue.“ Ferner: (Prov. 3. 19) „Der Ewige hat mit Weisheit den Erdball gegründet.“ Dergleichen Stellen sind häufig, und die entgegengesetzte Ansicht ist nicht anzunehmen. Auch die philosophische Forschung entscheidet dafür, daß nichts Zweckloses, Unwichtiges und Mißlungenes in der ganzen niederen Welt vorhanden ist, und um so weniger in der höheren Welt der Sphären, welche nach dem Verhältniß ihres vorzüglicheren Stoffes noch geregelter und geordneter sind. Merke jedoch, daß die meisten Zweifel, welche bei der Untersuchung über den Zweck des Daseins, sowohl der ganzen Welt, als deren einzelnen Theile, zu Verwirrung verleiten, ihren Ursprung nehmen, theils aus der Täuschung, in welcher der Mensch über sich selbst befangen ist, aus seiner Einbildung nämlich, das ganze Universum sei nur seinetwegen vorhanden, theils aus Mangel an Naturkenntnissen und endlich aus dem Nichtwissen der Grundabsicht, alles Mögliche in die Wirklichkeit treten zu lassen: da das Wirkliche an sich nothwendig gut ist. Die genannte [5]) Täuschung und die Unkenntniß

Fünfundzwanzigster Abschnitt.

[4]) Vergl. מדרש קהלת über diesen Vers.

[5]) Diese Täuschung veranlaßte die falsche Ansicht, der Finalzweck der Schöpfung sei der Mensch. Kap. 13.

ההוא וסכלות שני העניינים האלה יתחדשו הספקות והמבוכות, עד שירמו שקצרת פעולת השם יתעלה שחוק וקצתם הבל וקצתם ריק, ודע שאשר סבלו זאת ההרחקה עד שיהיה פעולות השם יתעלה אצלם כפעולות ההבל אשר לא יכוון בהם תכלית כלל אמנם ברחו משום אותם נמשכות אחר חכמה שלא יביא אל המאמר בקדמות העולם וסגרו השער בזה, וכבר הודעתיך דעת תורתינו בזה העניין והוא שראוי להאמינו שאין הרחקה באמרנו שכל אלו הפעולות מציאותם והעדרם נמשך אחר חכמתו יתע' ואנחנו נסכל הרבה מאפני החכמה בפעולותיו, ועל זה הדעת יוסדה תורת משה רבינו כלה בו התחילה וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, ובו השלימה הצור תמים פעלו וגו' ודעהו, וכשתחקור זה הדעת והדעת הפילוסופי בהשתכל כל הפרקים הקודמים בזה המאמר הנתלים בזה העניין לא תמצא ביניהם מחלוקת כלל בדבר מחלקי המציאות כלם ולא תמצא מחלקת אלא במה שביניהם בקדמות העולם אצלם וחדושו אצלינו והבן זה:

פרק ששה ועשרים

כמו שחלקו אנשי העיון מבעלי התורה אם מעשיו יתעלה נמשכים אחר חכמה או אחר הרצון לבד לא לבקשת תכלית כלל, כן חלקו זאת המחלקת בעצמה במה שנתן לנו מן המצוות, שיש מי שלא יבקש לזה סבה כלל ויאמר שהתורות כלן נמשכות אחר הרצון לבד, ויש מי שיאמר שכל מצוה ואזהרה מהן נמשכת אחר החכמה והמכוון בה תכלית אחת, ושהמצוות כלם יש להם סבה ומפני התועלת צוה בהן והיות לכלן עלה אלא שאנחנו נסכל עלת קצתן ולא נדע אפני החכמה בהן, הוא דעתנו כלנו ההמון והסגולות וכתובי התורה מבוארים בזה חקים ומשפטים צדיקים, משפטי

Fünfundzwanzigster Abschnitt.

*) Indem die Annahme eines Finalzweckes der Schöpfung und die einer zeitlichen Erschaffung der Welt sich nicht vereinigen (vergl. 2, 18)

kenntniß der beiden Gegenstände erzeugten alle Zweifel und Verwirrungen, derentwegen man die Werke Gottes theils als spielend, theils als zwecklos, theils als mißlungen betrachtete. [6]) Merke dir ferner, daß von Vielen die Ungereimtheit, den Werken Gottes liege kein Zweck zu Grunde, der entgegenstehenden Ansicht, nach welcher diese Werke aus der göttlichen Vernunft erfolgen, deswegen vorgezogen wurde, damit sie die Ewigkeit der Welt nicht anzunehmen brauchten, welcher Meinung sie hierdurch das Thor zu verschließen meinten. Ich habe dir jedoch schon über diesen Gegenstand die Meinung unseres Gesetzes mitgetheilt, nach welchem nichts Ungereimtes liegt in dem Glauben, daß sich die ganze Schöpfung, sammt ihren Mängeln, nach der göttlichen Weisheit richte, diese aber, wie sie sich in seinen Werken offenbaret, uns größtentheils verborgen bleiben. Diese Meinung ist das Grundprinzip des ganzen Gesetzes unseres Lehrers Moses. Mit derselben beginnt es: (Gen. 1. 31) „Und Gott sah Alles, was er gemacht hatte, und siehe! es war sehr gut." Mit derselben endiget es: (Deut. 32. 4) „Der Schutzfels, tadellos ist sein Werk." Beherzige dies! Wenn du diese Meinung und die Meinung der Philosophen genau erwägst durch sorgfältiges Studium aller über diesen Gegenstand abhandelnden Kapitel, so wirst du zwischen beiden Meinungen keine Verschiedenheit erblicken; ausgenommen, daß die Philosophen die Ewigkeit, wir die Erschaffung der Welt annehmen.

Sechsundzwanzigster Abschnitt.

So wie die Denker unter unseren Religions-Genossen darüber streiten, ob die Werke Gottes sich nach seiner Weisheit, oder nach seinem bloßen, keinen Zweck beabsichtigenden Willen richten, so herrscht derselbe Streit in Rücksicht der Gesetze, welche er uns gegeben hat. Manche nämlich finden keinen Zweck in denselben und behaupten, alle Verordnungen richten sich bloß nach seinem Willen. Andere aber sind der Meinung, daß jedes Gebot und Verbot sich nach seiner Weisheit richte, einen Zweck beabsichtige und zu unserm Wohle verordnet sei; daß aber alle einen Grund haben, wir jedoch den Grund einiger nicht wissen, und das Vernünftige in denselben nicht kennen, das ist die Ansicht unser Aller, sowohl der Gelehrten als Ungelehrten, und Stellen aus der heiligen Schrift zeugen dafür, als (Deut. 4, 8) „gerechte Gesetze und Verordnungen", ferner (Pr. 19, 10) „Seine Gesetze

---

Fünfundzwanzigster Abschnitt.

2, 18) lassen, könne also, meinen sie, nach der Schrift in den einzelnen Theilen der Schöpfung keine Zweckmäßigkeit vorhanden sein, weil auch sonst das Ganze einen Zweck haben müßte, und folglich die Welt unerschaffen wäre.

משפטי ה׳ אמת צדקו יחדיו, ואלו שנקראים חקים כשעטנז ובשר בחלב ושעיר המשתלח,¹ ואשר כתבו עליהם החכמים ז״ל ואמרו דברים שחקקתי לך כבר אין לך רשות להרהר בהם והשטן מקטרג בהן ואומות העולם משיבין עליהן, לא יאמין המון החכמים שהם ענינים שאין להם סבה כלל ולא בוקש להם תכלית כי זה יביא לפעולות ההבל כמו שזכרנו, אבל יאמין המון החכמים שיש להם עלה ר״ל תכלית מועילה על כל פנים אלא שנעלמה ממנו אם לקצור דעתינו או לחסרון חכמתינו, כל המצוות אם כן יש להן סבה ר״ל כי למצוה ההיא או לאזהרה יש תכלית מועילה, מהן מה שהתבאר לנו צד התועלת בהן כאזהרה מן הרציחה ומן הגניבה, ומהן מה שלא התבארה תועלתן כמו שהתבאר בנזכרים כאסור הערלה וכלאי הכרם, והם אשר תועלתם מבוארת אצל ההמון יקראו משפטים, ואילו שאין תועלתם מבוארת אצל ההמון יקראו חקים, ויאמרו תמיד כי לא דבר רק הוא (מכם) a) ואם רק הוא מכם, רוצה לומר שאין נתינת אלו המצות דבר רק שאין תכלית מועילה לו ואם יראה בדבר מהמצות שעניינו כן החסרון הוא מהשנתכם,¹ וכבר ידעת הדבר המפורסם אצלינו ששלמה ידע

סבות

Sechsundzwanzigster Abschnitt.

a) Im c. o. fehlt מכם und, wie man leicht einsieht, mit Recht.

¹) Vergl. Tractat Joma, 67 b.

תנו רבנן את משפטי תעשו דברים שאלמלי לא נכתבו דין הוא שיכתבו וכו׳. ע״ז גלוי עריות וכו׳. את חקותי תשמורו דברים שהשטן וא״ה משיבין עליהן ואלו הן אכילת חזיר וכו׳.

Vergl. auch (מדרש רבות ספר במדבר פרשה י״ט)

תמן תנינן העוסקין בפרה מתחילה ועד סוף וכו׳. אמר הקב״ה חקה חקקתי וכו׳.

und daselbst

ארבעה דברים יצר הרע משיב עליהן דכתיב בהן חקה אשת אח, וכלאים ושעיר המשתלח ופרה ארומה.

Tractat Niddah, 9 a. שהמוה ומזין עליו טהור ונוגע טמא.

In den drei zuletzt angeführten Stellen ist nicht, wie in der ersten, von der scheinbaren Ursachlosigkeit, sondern von der scheinbaren Inconsequenz der Satzungen die Rede. Aber sowohl die Ursachlosigkeit als die Inconsequenz sind, wie M. bemerkt, nach den Rabbinen nur scheinbar. Vergl. das Ende der obigen, aus Joma angeführten Stelle, und in l. c. (מדרש רבות)

ויקחו אליך פרה ארומה אמר רבי יוסי ברבי חנינה. אמר לו הקב״ה למשה לך אני מגלה טעם פרה אבל לאחר חקה.

und daselbst . דברים המכוסים מהם בעוה״ז עתידים להיות צופים בעוה״ב

Gesetze sind Wahrheit allgesammt gerecht." [2]) Selbst diejenigen Verordnungen, welche Satzungen (חקים) genannt werden, als über Schatnes, Fleisch in Milch gekocht, über den Sündenbock, in Betreff derselben unsere Weisen bemerken: „Ueber das, was „ich dir als Satzung auflegte, darfst du nicht grübeln, Satan „stellt sie in ein gehässiges Licht, und die Heiden erklären sie als „ungereimt", selbst diese sind, nach der Meinung unserer Weisen, keineswegs grund- und zwecklos, (dieses würde uns zur Annahme der Meinung von der Zwecklosigkeit der göttlichen Werke führen) vielmehr glauben sie, daß denselben eine Ursache zu Grunde liege, d. h. ein nützlicher Zweck, der uns aber aus Mangel an Kenntniß oder Einsicht verborgen bleibe. Für alle Verordnungen gibt es demnach einen Grund, d. h. jedes Gebot und Verbot hat einen nützlichen Zweck, der bei einigen uns bekannt ist, als beim Verbot des Mordens, des Stehlens; bei andern uns nicht so bekannt ist, als bei diesen, wie z. B. beim Verbot des Genusses von den Früchten der ersten drei Jahren und der Besaeung des Weinberges mit vermischten Arten. Diejenigen, deren Nutzen dem gemeinen Manne einleuchtet, heißen Gesetze; deren Nutzen aber ihm [2]) nicht einleuchtend ist, Satzungen. Daher der oft vorkommende rabbinische Spruch: (Deut. 32, 47.) „Denn nicht ein leeres Wort [3]) ist dies"; „„findet ihr es aber als ein solches, so scheint es euch nur so"", d. h. die ertheilten Gebote ist nicht eine leere Sache, welche keinen nützlichen Zweck hat; erscheint euch aber eins derselben als ein solches, so rührt dieses nur von dem Mangel euerer Einsicht her. Auch weißt du die bekannte Sage, [4]) Salomon habe den

[2]) Das Princ. div. ist nicht objektiv, sondern subjektiv, und in den משפטים sind eigentlich auch die חקים enthalten. Denn unter Gesetzen, d. h. Freiheitsgesetzen, im Gegensatze der Naturgesetze, welche eine Regel für die unwillkührliche Wirksamkeit der Naturkräfte bestimmen, versteht M. nicht nur die inneren Gesetze der menschlichen Vernunft, also das Sittengesetz und das Rechtsgesetz, sondern auch die positiven Gesetze und Verordnungen, welche zwar nicht innere Gebote der menschlichen Vernunft, vielmehr Ausssprüche einer äußeren Autorität sind, aber keineswegs willführliche, sondern allgemeine, vernünftige und mit Rücksicht auf die besonderen eigenthümlichen Verhältnisse nothwendige Bestimmungen enthalten. Es umfassen daher die משפטים sämmtliche Verordnungen der heiligen Schrift und (mit Ausschluß der rein theoretischen Lehren) den ganzen Inbegriff der mosaischen Gesetzgebung; die Satzungen (חקים) verschwinden vor unserem Bewußtsein in dem Maaße, als wir tiefer eindringen in die Zwecke der göttlichen Lehren.

[3]) Vergl. Siphri über den angeführten Vers.

[4]) Vergl. (מדרש רבה l. c.)

אמר שלמה על כל אלה עמדתי ופרשה של פרה ארומה חקרתי ושאלתי ופשפשתי אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני׃

Vergl. auch Tractat Nidda, l. c.

סבות המצות כלן מלבד פרה אדומה, וכן אמרם שהשם העלים סבות המצות שלא יזלזלו בהן כמו שארע לשלמה בשתי מצות b) אשר התבארה עלתם, ועל זה העקר נמשכו כל דבריהם וכתובי הספרים יורו עליו, אלא שאני מצאתי דבר לחכמים ז"ל בבראשית רבה יראה ממנו בתחלת מחשבה שקצת המצות אין להן עלה אלא המצוה בהן לבד ולא כוון בהן תכלית אחרת ולא תועלת נמצאת, והוא אמרם שם וכי מה איכפת לו להקדוש ברוך הוא בין מי שהוא שוחט מן הצואר למי שהוא שוחט מן העורף הוי אומר לא נתנו המצות אלא לצרף בהן את הבריות שנאמר אמרת ה' צרופה וגו', ועם היות המאמר הזה נפלא מאד שלא ימצא לו דומה בדבריהם פרשתי אני בו פירוש תשמעהו עתה עד שלא נצא מסדר דבריהם כלום ולא נפרד מהשורש המוסכם עליו, והוא היות כל המצוות בוקש בהם תכלית מועילה במציאות כי לא דבר רק הוא וגו', ואמר לא אמרתי לזרע יעקב תהו בקשוני אני ה' דובר צדק מגיד מישרים, ואשר צריך שיאמינהו כל מי שדעתו שלמה בזה הענין הוא מה שאספרהו, וזה שכלל המצוה יש לה סבה בהכרח ומפני תועלת אחת צוה בה אבל חלקיה הם אשר נאמר בהם שהם למצוה לבד, והמשל בו שהריגת בעלי חיים לצורך המזון הטוב מבוארת התועלת כמו שאנחנו עתידים לבאר, אמנם היותו בשהיטה לא בנחירה, ובפסיקת הוושט והגרגרת במקום מיוחד, אלו וכיוצא בהן לצרף בהם את הבריות, וכן יתבאר לך ממשלם שוחט

מן

Sechsundzwanzigster Abschnitt.

b) Beide c. haben auffallender Weise תלאת מצוות „drei Verordnungen," welche dritte wahrscheinlich das Schreiben der Gesetzrolle ist. Vergl. 5. M. 17, 18.

den Grund aller Verordnungen gewußt, ausgenommen die von der rothen Kuh: ferner ihre Meinung, [5]) Gott habe den Zweck der Verordnungen verborgen gehalten, damit man diese nicht gering achte, wie dies bei Salomon eingetroffen ist, in Rücksicht zweier Verordnungen, deren Zweck ausdrücklich angegeben ist. Mit diesem Grundsatze stehen viele Sprüche unserer Weisen im Einklange, und mehrere Bibelstellen zeugen für denselben. Jedoch fand ich bei unseren Weisen (in Bereschit Rabbah) einen Spruch, aus welchem bei oberflächlichem Nachdenken hervorzugehen scheint, daß einige Verordnungen keinen Grund haben, daß sie bloß Verordnungen sein sollen, bei welchen kein anderer Zweck und kein vernünftiger Grund abzusehen sei. [6]) Es heißt nämlich daselbst: „Was liegt dem Heiligen (gelobt sei er) daran, ob Jemand am „Halse oder an dem Genicke schlachtet?“ „Sage also, die Verordnungen sind nur ertheilt worden, um die Menschen zu läutern, so wie es heißt: (Ps. 18, 31) „„Des Herrn Verheißung ist „läuternd.““ Wiewohl nun dieser Spruch sehr auffallend ist, und kein ähnlicher bei den Rabbinen sich vorfindet, habe ich doch eine Erklärung desselben versucht, bei welcher wir, ohne von dem buchstäblichen Sinne der Worte abweichen zu brauchen, dem angenommenen Grundsatze, daß alle Verordnungen einen nützlichen Zweck haben, treu bleiben können. (5 B. Mos. 32, 47) „Denn nicht ein leeres Wort ist dies für euch“; ferner (Jes. 45, 19): ich sprach nicht zur Nachkommenschaft Jakob's vergebens, suchet mich! ich der Herr! rede Gerechtigkeit, sage Gerades.“ Jeder nämlich, der gesunden Verstandes ist, muß Folgendes annehmen. Jede Verordnung hat zwar im Allgemeinen einen nothwendigen Zweck, und ist eines gewissen Nutzens wegen geboten, aber rücksichtlich ihrer näheren Bestimmungen heißt es, daß nur das Verordnen als solches Zweck sei! Z. B. das Gebot, die Thiere erst zu schlachten, wenn man sich derselben zur Speise bedienen will, hat einen erklärbaren Zweck, wie ich weiter unten entwickeln werde. Daß aber dieses nicht durch Erwürgen, sondern durch Schlachten, und zwar durch Zerschneidung des Schlundes und der Kehle an einer bestimmten Stelle geschehen muß: dies und Aehnliches ist nur geboten, die Menschen zu läutern. Dies geht auch hervor aus dem gebrauchten Ausdrucke, „ob Jemand am

---

Sechsundzwanzigster Abschnitt.

[5]) Tractat Sanhedrin 21 b.

ואמר ר׳ יצחק מפני מה לא נתגלה טעמי תורה שהרי שתי מקראות נתגלה טעמן נכשל בהן גד״ל העולם וכו׳.

[6]) Die Stelle findet sich in בראשית רבות פ׳ מ״ד Es ist auffallend, daß M. nicht der Mischna (Tractat Berachoth, Seite 33 b.) Erwähnung thut.

האמר על קן צפור יגיעו רחמיך וכו׳. משתקין אותו.
wo der Talmud als Ursache angibt
מפני שעושה מדותיו של הקב״ה רחמים ואינן אלא גזירות.
Vergl. unten Kap. 48.

מן הצואר לשוחט מן העורף, וזכרתי לך זה המשל מפני שבא בדבריהם ז"ל שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף, אבל אמתת הדבר הוא כי כאשר הביא ההכרח לאכילת בעלי חיים כוון למיתה הקלה עם קלות המעשה, שא"א הכאת הצואר אלא בסיף וכיוצא בו והשחיטה אפשר בכל דבר ולברור מיתה קלה התנו חדוד הסכין, *) ואשר ראוי להמשיל באמת מעניין החלקים הוא הקרבן כי המצוה בהקרבת הקרבן יש לה תועלת גדולה מבוארת כמו שאני עתיד לבאר, אבל היות הקרבן האחד כבש והאחד איל והיות מספרם מספר מיוחד זה א"א לתת לו עלה כלל, וכל מי שיטריד עצמו לתת סבה לדבר מאלו החלקים הוא בעיני משתגע שגעון ארוך ואינו מסיר בזה ההרחקה אך מוסיף הרחקות ומי שידמה שאלו יש להם סבה הוא רחוק מן האמת כמי שידמה שהמצוה כולה היא ללא תועלת נמצאת, ודע שהחכמה חיבה ואם תרצה אמור שהצורך מביא להיות שם חלקים שאין להם סבה, וכאלו הוא דבר נמנע בחק התורה שלא יהיה בה דבר מזה הכת, ואפני ההמנעות בו שאמרך למה היה כבש ולא היה איל, השאלה ההיא בעצמה היתה מתחייבת אלו נאמר איל מקום כבש, שא"א מבלתי מין אחר, וכן למה היו שבעה כבשים ולא היו שמנה כן היו שואלים אם היו שמונה או י' או ך' שא"א מבלי מספר בהכרח, וכאלו ידמה זה לטבע האפשר אשר א"א מבלתי היות האחד מן האפשרים, *) ואין ראוי לשאל למה היה זה האפשר ולא היה זולתו מן האפשרים כי זאת השאלה תתחייב אלו היה הנמצא האפשר האחר מקום זה ודע זה הענין והבינהו, ואשר אמרו בו (תמיד מהיות לכל מצוה סבה ואשר ידע מהם שלמה הוא תועלת

המצוה

Sechsundzwanzigster Abschnitt.

*) Durch Erklärung der Stelle in Bereschith Rabboth stimmt dieselbe zwar mit der Grundansicht des Maimonides überein. Aber er würde dieselbe doch nicht unterschreiben: denn einmal hält er das Beispiel für unangemessen, weil das Gebot des Schlachtens, mit allen seinen Bestimmungen, nach M. einen erklärbaren Grund hat. Sodann kann auch M., da, wie er weiter bemerkt, jede

Verordnung

am Halse oder am Genicke schlachtet.“ Ich habe aber dieses Beispiel nur deßwegen gewählt, weil es schon in dem angeführten Spruche vorkommt. [7] Im Grunde aber verhält sich die Sache so. Da der Genuß des Fleisches von lebendigen Wesen zum Bedürfniß wurde, beabsichtigte das Gesetz einen leichten Tod, vermittelst einer leicht zu verrichtenden Handlung. Nun ist das Abhauen des Halses nur durch das Schwert oder ein ähnliches Instrument möglich. Das Schlachten kann aber auch durch irgend etwas anderes geschehen; und um den Tod zu erleichtern, wurde überdies noch die Schärfe des Messers geboten. Ein wahrhaft passendes Beispiel zur Erläuterung dessen, was ich über die näheren Bestimmungen der Gebote bemerkt habe, bietet hingegen das Gebot der Opfer dar. Das Gebot, Opfer darzubringen, hat nämlich einen sehr wichtigen Zweck, wie ich später erklären werde. Daß aber das eine Opfer ein Lamm, das andere ein Widder, und daß deren Anzahl genau bestimmt ist, dafür läßt sich durchaus kein Grund angeben, und wer sich abmühet, für solche und ähnliche Bestimmungen einen Grund zu entdecken, der begeht in meinen Augen die größte Thorheit, und vermehrt die Ungereimtheiten, statt sie zu vermindern. Denn eben so weit von der Wahrheit entfernt ist derjenige, welcher sich einbildet, diesen Bestimmungen liege ein Zweck zu Grunde, als wer sich einbildet, die Verordnungen überhaupt seien zwecklos. Merke dir nämlich, die Vernunft, oder besser, die Nothwendigkeit erheischt es schon, daß das Gesetz Bestimmungen enthalte, welche keinen Grund haben, und daß es unmöglich anders sein kann. Ich sage, es ist unmöglich. Du fragst z. B., warum ein Lamm, warum nicht ein Widder? Dieselbe Frage aber würde bleiben, wenn statt eines Widders ein Lamm geboten worden wäre; eine Art mußte es doch jedenfalls sein. Ferner, warum sieben Lämmer, warum nicht acht? Dasselbe hätte man auch fragen können, wenn acht, zehn, oder zwanzig bestimmt worden wären. Eine bestimmte Zahl muß es doch jedenfalls sein. Es gleicht dies der Natur [8] des Möglichen, welches sich so verhält, daß eines der Möglichkeiten eintreten muß. Auch hier läßt sich nicht fragen, warum ist dieses Mögliche geworden, und nicht ein anderes der Möglichkeiten, weil sich dieselbe Frage herausstellen würde, wenn ein anderes Mögliche, anstatt jenes wirklich geworden wäre. Beherzige daher diesen Punkt, und merke dir, daß unsre Weisen, wenn sie sagen, daß jede Verordnung einen Grund und Salomon diese Gründe gewußt habe, dieses bloß von dem Zwecke einer

Verordnung

Sechsundzwanzigster Abschnitt.

Verordnung unzertrennlich ist von einzelnen Bestimmungen, keineswegs die Ansicht billigen, daß die einzelnen unerklärbaren Bestimmungen anderer Verordnungen den Zweck haben, die Menschen zu läutern.

[8] Es versteht sich von selbst, daß hier nicht die Rede ist von dem Möglichen im Reiche der erschaffenen Natur, sondern von dem Möglichen im Reiche der Freiheit.

המצוה בכלל לא חקירת כל חלקיה, ואחר שהעניין כן אני רואה לחלוק התר"יג מצות לכללים רבים, ויהיה כל כלל כולל מצוות רבות שהן ממין אחד או קרובים בעניינם, ואגיד לך סבת כל כלל מהם ואראה תועלתו אשר אין ספק בה ולא מְדָחָה ואח"כ אשוב לכל מצוה בפני עצמה מהמצוות ההן אשר יכללם הכלל ההוא ואבאר לך סבתה, עד שלא ישאר מהם רק קצת סבות מעטות מאד הם אשר לא התבארו לי סבתם עד היום, וכן התבאר לי גם כן קצת חלקי מצות ותנאי קצתם מה שאיפשר לתת סבתו, והנה תשמע אח"כ כל זה, ואי אפשר לי לבאר לך אלו הסבות כולם אלא אחר שאקדים לך פרקים רבים אכלול בהם הקדמות מועילות שהם הצעה לעניין זה אשר כוונתיו, והם אלו הפרקים אשר אתחיל בהן עתה:

פרק שבעה ועשרים

כונת כלל התורה שני דברים, והם תקון הנפש, ותקון הגוף, אמנם תקון הנפש הוא שינתנו להמון דעות אמתיות כפי יכלתם, ומפני זה יהיה קצתם בפי', וקצתם במשל שאין בטבע ההמון לסבול השגת הענין ההוא כפי מה שהוא, ואמנם תקון הגוף יהיה כתקון ענייני מחיתם קצתם עם קצתם, וזה העניין ישלם בשני דברים האחד מהם להסיר החמס מביניהם והוא שלא יעשה כל איש מבני אדם הישר בעיניו וכרצונו וכיכלתו, אבל יעשה כל אחד מהם מה שבו תועלת הכל, והשני ללמד כל איש מבני אדם מדות מועילות (בהכרח) בחברה a) עד שיסודר עניין המדינה, ודע ששתי הכוונות האלה האחת מהן בלא ספק קודמת במעלה והוא תקון הנפש ר"ל נתינת הדעות האמתיות, והשנית קודמת בטבע ובזמן ר"ל תקון הגוף והוא הנהגת המדינה ותקון ענייני אנשיה כפי היכולת וזאת השנית הוא הצריכה יותר תְּחִלָּה והיא אשר הפליג לְדַקְדֵּק בה ולדקדק בחלקיה כלם מפני שאין יכולת להגיע אל הכוונה

הראשונה

Siebenundzwanzigster Abschnitt.

a) Beide C. haben אל מעאשרה, entsprechend dem hebräischen בחברה, wofür in den früheren Ausgaben aus Versehen בחכרה steht.

Verordnung im Allgemeinen, keineswegs aber von den näheren Bestimmungen behaupten. Da sich nun die Sache so verhält, so werde ich die sechshundert und dreizehn Verordnungen unter verschiedene Klassen bringen, deren jede wieder mehrere gleichartige, oder dem Gegenstande nach ähnliche Verordnungen in sich begreift, dabei dir den Grund und den unabweisbaren, unbestreitbaren Nutzen einer jeden Klasse mittheilen. Dann werde ich zurückkommen zu den einzelnen Verordnungen, welche jede Klasse in sich begreift, und deren Grund erläutern, so daß nur sehr wenig Verordnungen übrig bleiben werden, deren Grund mir bis auf den heutigen Tag nicht einleuchtet. Auch sind mir einige bekannt, von deren näheren Bestimmungen sich ein Grund angeben läßt. Dies Alles wirst du aber erst weiter unten vernehmen; denn es ist mir unmöglich, dir jene Zwecke zu verdeutlichen, bevor ich einige Abschnitte werde vorangeschickt haben, welche mir als nothwendige Einleitung den Weg zu dem beabsichtigten Ziele bahnen. Zu diesen Abschnitten werde ich nun vorschreiten.

Siebenundzwanzigster Abschnitt.

Der Zweck des ganzen Gesetzes ist zwiefach, [1]) Beförderung des geistigen und des leiblichen Wohls. In Beziehung auf das geistige Wohl, werden dem gemeinen Manne heilsame, seinem Fassungsvermögen angemessene Wahrheiten mitgetheilt. [2]) Daher sind einige deutlich ausgesprochen, andere aber in Gleichnisse gehüllt, weil auf den gemeinen Mann bei seiner niederen Bildungstufe nicht jede unverhüllte Wahrheit einen heilsamen Eindruck macht. Zur Beförderung des leiblichen Wohls, gehört die Verbesserung der Verhältnisse ihres geselligen Lebens. Dies kommt aber durch zwei Dinge zu Stande, erstens, daß man alle Gewaltthätigkeit aus ihrer Mitte hinwegräume, damit nicht jeder willkührlich und nach Gutdünken seine Kraft anwende; sondern nur das thue, was das allgemeine Wohl befördert: zweitens, daß man den Menschen für die Gesellschaft nützliche Tugenden lehre, damit ein wohl geordnetes Gemeinwesen zu Stande komme. Merke jedoch, daß von diesen beiden Zwecken des Gesetzes der erste, die Beförderung des geistigen Wohles durch Ertheilung heilsamer Wahrheiten, ohne Zweifel dem Range nach vorangeht, der andere aber, die Beförderung des leiblichen Wohles durch angemessene Leitung des Staates und der Angelegenheiten seiner Bewohner, der Natur der Sache und der Zeit nach vorangehen muß. Denn das Bedürfniß nach Erreichung dieses Zweckes macht sich weit früher fühlbar.

Siebenundzwanzigster Abschnitt.

[1]) Hierunter versteht er Vervollkommnung des Erkenntniß- und Willensvermögens, so wie unter dem leiblichen Wohl die Verbesserung des äußeren Zustandes, als: der Gesundheit, des Lebensgenusses und der Familien- und bürgerlichen Verhältnisse.

[2]) Vergl. Buch 1, Kap. 31 u. 33, und (Buch 3) das folgende Kap.

הראשונה אלא אחר שיגיעו אל השניה הזאת, והוא שכבר התבאר
במופת שהאדם יש לו ב' שלמיות, שלמות הראשון והוא שלמות
הגוף, ושלמות אחרון והוא שלמות הנפש, ושלמותו הראשון הוא
שיהיה בריא על הטוב שבענייניו הגשמיים, וזה לא יתכן אלא במצאו
צרכיו בכל עת אשר יבקשם והם מְזוֹנוֹתיו ושאר הנהגת גופו כדירה
ומרחץ וְזולתם, וזה לא יֻשְׁלָם לאיש אחד לבדו כלל א"א להגיע
כל אדם אל זה השיעור אלא בקבוץ המדיני כמו שנודע שהאדם
מדיני בטבע,' ושלמותו האחרון הוא שיהיה משכיל בפעל והוא שידע
כל מה שיכלת האדם לדעתו מכל הנמצאות כפי שלמותו האחרון,
ומבואר הוא שזה השלמות האחרון אין בו מעשים ולא מדות ואמנם
הוא דעות לבד, וכבר הביא אליהם העיון וחייבה אותם החקירה,
ומבואר הוא ג"כ שזה השלמות האחרון הנכבד א"א להגיע אליו אלא
אחר הגיע השלמות הראשון, כי האדם א"א לו שיצייר מושכל
ואפילו ילמדוהו אליו כל שכן שיתעורר לו מעצמו בעוד שיש לו כאב
או רעב חזק או צמא או חום או קור חזק, אבל אחר הגיע השלמות
הראשון אפשר להגיע אל השלמות האחרון אשר הוא הנכבד בלא
ספק והוא סבת החיים המתמידים לא זולתו,' והתורה האמתית אשר
בארנו שהיא אחת ואין זולתה והיא תורת משה רבינו אמנם באה
לתת לנו שתי השלמיות יחד, ר"ל תקון ענייני בני אדם קצתם עם
קצתם בהסיר העול ובקנות המדות הטובות המעולות עד שתתכן
עמידת אנשי הארץ והתמדתם על סדר אחד להגיע כל אחד מהם
אל שלמותו הראשון, ותקון האמונות ונתינת דעות אמתיות כאשר יגיע
השלמות האחרון, וכבר כתבה התורה ב' השלימויות והגידה אלינו
שתכלית אלו התורות כולן היא להגיע אליהם אמר ית' ויצונו ה'
לעשות את כל החקים האלה ליראה את ה' אֱלהינו
לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה, והקדים הגרת
השלמות

Siebenundzwanzigster Abschnitt.

b) So nach beiden C., während die früheren Ausgaben an dieser Stelle korrupt sind.

fühlbar. Auch müssen die auf denselben bezüglichen Lehren höchst ausführlich und mit den genauesten Bestimmungen behandelt werden, weil man unmöglich zu jenem ersten Zwecke gelangen kann, bevor dieser erreicht worden ist. Es ist nämlich schon durch Beweis dargethan worden, daß der Mensch nach zweierlei Vollkommenheiten zu streben hat, nach körperlicher und nach geistiger Vollkommenheit; jene besteht darin, daß er sich des besten Zustandes in allen seinen irdischen Verhältnissen erfreue. Es kann dieses nur statt finden, wenn er zu jeder Zeit seine Bedürfnisse findet, als Speise, Wohnung, Bäder und Anderes, was die Erhaltung des Körpers bedingt. Zur Erlangung dieser Dinge genügt die Kraft des einzeln Menschen nicht, und nur im Staatsleben kann er derselben vollkommen theilhaftig werden, wie auch bekanntlich der Mensch seiner Natur nach ein [3]) geselliges Wesen ist. Die andere Vollkommenheit besteht darin, daß er seine Vernunft in Wirksamkeit treten lasse, das heißt, daß er zu einer, seiner Geistesanlage entsprechenden Kenntniß der Dinge gelange. [4]) Daraus geht hervor, daß diese letztere Vollkommenheit weder in Handlungen noch in Eigenschaften; sondern bloß in Kenntnissen bestehet, welche durch Nachdenken und Forschung gewonnen werden. Eben so einleuchtend ist es, daß man diese letztere erhabene Vollkommenheit nur nach Erlangung der ersten zu erreichen vermag. Denn der Mensch kann unmöglich, selbst vermittelst des Unterrichts, und um so weniger durch Selbstanregung das Uebersinnliche begreifen, so lang er von Schmerz, Hunger, Durst, Hitze und Kälte geplagt wird. Erst nach Erlangung der ersten Vollkommenheit ists ihm möglich, auch die letzte unstreitig erhabenere Vollkommenheit zu erreichen, durch welche allein er des ewigen Lebens theilhaftig wird. Das wahre Gesetz aber, welches wir als das Einzige, das seines Gleichen nicht hat, erklärt haben, ich meine das Gesetz Moses, beabsichtigte, uns beide Vollkommenheiten zu ertheilen: die Verbesserung der geselligen Verhältnisse der Menschen, durch Hinwegräumung der Gewaltthätigkeit und durch Verbreitung nützlicher Tugenden, durch welche die Staatsglieder sich eines dauerhaften und wohlgeordneten Zustandes erfreuen, so daß jeder Einzelne zu der ersten Vollkommenheit gelangen kann; ferner Läuterung der Glaubenslehren und Ertheilung heilsamer Wahrheiten, durch welche man jener höheren Vollkommenheit theilhaftig wird. Auch beschreibt das Gesetz diese beiden Vollkommenheiten, und lehrt uns zugleich, der Zweck aller Verordnungen sei, daß wir uns dieselben aneignen, wie es heißt. (Deut. 6. 24.) „Da gebot „uns denn der Ewige, alle diese Gesetze auszuüben, zu fürchten „den Ewigen unseren Gott, auf daß es uns wohlgehe allezeit; „uns am Leben zu erhalten, wie an diesem Tage." Zuerst erwähnt

[3]) Vergl. 2 Kap. 40 und Aristoteles Polit. I. 2.

[4]) Die vollständige Erläuterung über das Wesen der menschlichen Vollkommenheit gibt M. weiter unten Kap. 51 u. 54. Vergl. meine Anmerkung daselbst, vergl. auch Kap. 18.

השלמות האחרון לפי מעלתו כמו שבארנו שהוא התכלית האחרון והוא אמרו לטוב לנו כל הימים, הנה ידעת אמרם ז"ל בפי' אמרו ית' למען ייטב לך והארכת ימים למען ייטב לך לעולם שכולו טוב והארכת ימים לעולם שכלו ארוך, כן אמרו הנה לטוב לנו כל הימים הכונה העניין ההוא בעצמו ר"ל להגיע אל עולם שכלו טוב וארוך והיא העמידה המתמדת, ואמרו לחיותנו כהיום הזה זאת העמידה הגשמית הראשונה הנמשכת קצת זמן אשר לא תשלם מסודרות אלא בקבוץ המדיני כמו שבארנו:

פרק שמנה ועשרים

ממה שצריך שתתעורר עליו הוא שתדע שהדעות האמתיות אשר בהם יגיע השלמות האחרון אמנם נתנה התורה מהן תכליתן וצותה להאמין בהן בכלל, והוא מציאות הש"י, וייחודו, וידיעתו, ויכלתו, ורצונו, וקדמותו, אלו כלם תכליות אחרונות לא יתבארו בפרט (מגבלות) ומגבלות (a אלא אחר ידיעת דעות רבות, ועוד צותה התורה להאמין (קצת) אמונות שאמונתן הכרחית בתקון ענייני המדינה כאמונתנו שהוא יתעלה יחר אפו במי שימרהו ולזה ראוי שייראו ויפחדו ממרות בו ואמנם שאר הדעות האמתיות בכלל זה המציאות אשר הן החכמות העיוניות כלן כפי רוב מיניהן אשר בהן יתאמתו הדעות ההם אשר הם התכלית האחרון לא צותה התורה עליהם בפירוש כמו שצותה על הראשונות אבל צותה עליהם בכלל והוא אמרו לאהבה את ה', וכבר ידעת מה שבא מחוזק המצוה באהבה בכל לבבך ובכל נפשך ובכל

מאדך

Achtundzwanzigster Abschnitt.

a) So nach den beiden Cod. בחפציל והתריד

wähnt er hier, die zweite Vollkommenheit, wegen ihres höhern Ranges, indem dieselbe, wie wir bemerkten, der höchste Zweck ist. Darauf hin zielen die Worte: „daß es uns wohlergehe allezeit." [5]) Auch kennst du die Bemerkung der Rabbinen über den Vers (Deut 22. 7.) „Damit es dir wohlergehe und du lange lebest." „„Damit es dir wohlergehe in jener Welt, welche vollkommen gut, „und du lange lebest" in jener Welt, welche ewig dauernd ist."" Dieses bedeuten auch die Worte: „daß es uns wohlergehe allezeit," nämlich daß wir theilhaftig werden jener Welt, welche vollkommen gut und ewig dauernd ist. Hingegen die Worte „uns am Leben zu erhalten wie an diesem Tage," beziehen sich auf die Erhaltung der physischen Existenz, welche zeitlich ist, und nur im Staatsleben zu ihrer höchsten Blüthe sich entwickelt.

Achtundzwanzigster Abschnitt.

Es verdient vorzüglich deine Aufmerksamkeit, daß von jenen Wahrheiten, durch deren Kenntniß wir die höhere Vollkommenheit erlangen, das Gesetz uns nur die zunächst zum Zweck führenden mittheilt, und nur den Glauben an dieselben einschärft. Dergleichen sind das Dasein Gottes, seine Einheit, Allwissenheit, Allmacht, Willensfreiheit, Ewigkeit, lauter zunächst zum Zwecke führende, deren genaue und tiefer eingehende Kenntniß die Einsicht in viele Dinge voraussetzt. Desgleichen ertheilt uns das Gesetz einige Glaubenslehren, deren Annahme zur Aufrechthaltung des Gemeinwesens nothwendig ist, als der Glaube, daß Gott dem seine Gnade entziehe, der sich widerspenstig gegen ihn zeigt; indem hierdurch der Ungehorsam gegen Gott fern gehalten wird. Was aber die übrigen Wahrheiten betrifft, die den Gegenstand der metaphysischen Forschungen nach ihren verschiedenen Arten ausmachen, und aus welchen jene genannten, zunächst zum Zwecke führenden Wahrheiten als Endresultate hervorgehen, darüber gibt uns das Gesetz nicht, wie es bei den ersten der Fall ist, ausdrückliche Belehrung, sondern gebietet uns im Allgemeinen (Deutr. 11. 13.), „zu lieben den Ewigen." Dieses schärft er nun, wie du weißt, nachdrücklichst uns ein, wie es heißt: (Deut. 6. 5.) So liebe denn den Ewigen deinen Gott mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem

---

Siebenundzwanzigster Abschnitt.

[5]) cf. Jalkut Schimoni zu Deut. 22, 7. Die Leseart daselbst stimmt mit der des Maimonides überein; wogegen die in Chulin f. 142 a. und Kiduschin 39 b., unter sich selbst differirend, von der des Maimonides abweichen. Vergl. R. Bechai in seinem Commentar zum Pentateuch

קיום המצות הוא כולל שתי תועלות תועלת כלל הגוף בעולם הזה ותועלת הנפש לעולם הבא וזהו להזכיר בכלל לטוב לנו כל הימים וכו׳.

מארך,) וכבר בארנו במשנה תורה שזאת האהבה לא תתכן אלא בהשגת המציאות כלו כפי מה שהוא ובחינת חכמתו בו וזכרנו ג"כ שם הערת החכמים על זה הענין, והעולה בידינו מכל מה שהקדמנוהו עתה בזה הענין הוא שכל מצוה אין הפרש בין שתהיה מצות עשה או מצות לא תעשה שיהיה עניינה להסיר העול, או להעיר על מדה טובה מביאה לטוב החברה, או נתינת דעת אמתי שראוי להאמינו, אם לפי הענין בעצמו, או בהיותו הכרחי בהסיר העול, או בלמוד מדות טובות שהמצוה ההיא מבוארת העלה גלויית התועלת, ואין במצוות ההן לשאול תכליתן, כי לא נבוך אדם כלל ולא שאל למה נצטוינו להאמין שהשם אחד, או למה הוזהרנו מרציחה וגניבה או מן הנקמה וגאולת הדם, או למה נצטוינו באהבת קצתינו אל קצתינו,' אבל אשר נבוכו בהם בני אדם ונחלקו הדעות עד שיאמר קצתם שאין בהם תועלת כלל אלא מצוה לבד, ואמרו אחרים שיש להם תועלת ונעלמה ממנו, הם המצות אשר לא יראה מפשוטם תועלת בא' מן הג' הענינים אשר זכרנו, ר"ל שלא יתנו דעת מן הדעות האמתיות, ולא ילמדו מדה טובה, ולא ירחיקו העול, אבל הנראה מעניינם שאין מבוא למצות ההן לא בתקון הנפש בנתינת אמונה ולא בתקון הגוף בנתינת דרכים וסדרים מועילים בהנהגת המדינה או הנהגת הבית, כאזהרה משעטנז, וכלאים, ובשר בחלב, והמצוה בכסוי הדם, ועגלה ערופה, ופטר חמור, וכיוצא בהן, ו והנני עתיד להשמיעך באורי לכלם ונתינת סבותם האמתיות המבוארות במופת מלבד חלקים ומצוות מועטות כמו שזכרתי לך, ואבאר שכל אלו וכיוצא בהן אי אפשר מבלתי שיהיה להם מבוא באחד מן הג' עניינים, אם תקון אמונות או תקון ענייני המדינה אשר לא ישלם כי אם בשני דברים בהסיר העול ובלמוד מדות טובות, והבן מה שאמרנוהו באמונות כי פעמים שתתן המצוה אמונה אמתית היא המכוונת לא זולת זה

באמונת

ganzem Vermögen. [1]) Wir haben aber in unserem Werke „Mischna Tora" dargethan, daß die Liebe zu Gott nur durch Einsicht in das Wesen der Dinge und durch Kenntniß der in diesen sich offenbarenden göttlichen Weisheit tiefe Wurzel in uns fassen kann. Auch haben wir daselbst die Bemerkung unserer Weisen über diesen Gegenstand angeführt. Es ergibt sich uns nun aus all dem bereits Dargestellten, daß jede Verordnung, mag sie ein Gebot oder ein Verbot enthalten, welche entweder hinzielt auf Wegräumung der Ungerechtigkeit, auf Erweckung edler, das Band der menschlichen Gesellschaft fester knüpfenden Tugenden, oder heilsame Wahrheiten lehrt, die theils ihrer selbst wegen geglaubt zu werden verdienen; theils weil sie zur Abwendung der Ungerechtigkeit und zur Verbreitung edler Gesinnungen nothwendig sind, daß jede Verordnung dieser Art einen einleuchtenden Zweck und einen offenbaren Nutzen habe, und bei denselben die Frage, zu welchem Zwecke sie geboten, unstatthaft sei. Es wird nämlich durchaus Niemand in Zweifel sein, oder fragen, warum geboten wurde, an einen einzigen Gott zu glauben, warum uns Mord, Diebstahl, Rachsucht, Blutrache verboten, oder warum uns gegenseitige Liebe eingeschärft wurde. Die Verordnungen aber, bei welcher Ungewißheit, und Verschiedenheit der Meinung herscht, so daß einige behaupten, es seien dieselben durchaus ohne Zweck, und bloß Verordnungen als solche, Andere hingegen, es liege ihnen ein uns verborgener Zweck zu Grunde, sind diejenigen, welche dem Anscheine nach keinen Nutzen haben, in Beziehung auf die drei erwähnten Punkte, d. h., welche weder eine wahre Glaubenslehre enthalten, noch zu edeln Gesinnungen ermuntern, noch die Entfernung von Ungerechtigkeit befördern; aus deren Inhalt vielmehr hervorgeht, daß sie gar keine Beziehung haben auf Vervollkommnung der Seele durch Belehrung über Gegenstände des Glaubens oder auf Beförderung des leiblichen Wohles durch nützliche Anweisungen und Vorschriften über Anordnung der Staats- und Familienverhältnisse, als die Verbote Schatenes, Kilaim Fleisch in Milch gekocht, die Gebote Kisui Hadam, Egla Aruphah und Peter Chamor u. dgl. Ueber diese will ich Dir nun Aufschluß ertheilen, und deren wahre, durch Beweise begründete Ursachen angeben. Hievon bleiben jedoch ausgeschlossen die näheren Bestimmungen dieser Verordnung und einzelne Verordnungen selbst, wie ich schon bemerkt habe. Ich werde zeigen, daß alle diese und ähnliche Verordnungen eine nothwendige Beziehung haben auf einen der drei Punkte, auf Läuterung des Glaubens, Verbesserung der Staatsangelegenheiten, welche letztere nur durch zwei Dinge, durch Wegräumung der Ungerechtigkeit und Verbreitung guter Sitten zu Stande kommen kann. Merke dir aber, was ich über die Glaubensartikel gesagt habe, daß nämlich zuweilen eine Verordnung blos eine Glaubenswahrheit lehret, ohne weiter etwas zu bezwecken; als der Glaube an die

---

Achtundzwanzigster Abschnitt.

[1]) Jesode Tora, Kap. 2, 1. 2.

האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וכו'.

כאמונת היחוד, וקדמות השם, ושאינו גוף, ופעמים תהי' האמונה ההיא הכרחית להסיר העול או לקנות מדות טובות, כאמונה שהשם יתעלה יחר אפו על מי שיעשוק כמו שאמר וחרה אפי והרגתי, וכאמונה שהוא יתעלה ישמע צעקת העשוק או המאונה מיד (b והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני:

פרק תשעה ועשרים

ידוע שאברהם אבינו ע"ה גדל באמונת הצאב"ה ודעתם שאין אלוה רק הכוכבים, וכשאודיעך בפרק הזה ספריהם הנמצאים עתה בידינו אשר נעתקו ללשון הערב ודברי הימים שלהם הקדומים ואגלה לך דעתם מהם ועניניהם, יתבאר לך אמרם בביאור שהכוכבים הם האלהיות, ושהשמש הוא האלוה הגדול, וכן אמרו עוד (ששאר שהכוכבים (החמשה) השבעה (a אלהות אבל שני המאורים הם יותר גדולים, ותמצאם אומרים בביאור שהשמש הוא אשר ינהיג העולם העליון והשפל בזה הלשון אמרוהו, ותמצאם שזכרו בספרים ההם ודברי הימים שלהם עניין אברהם אבינו אמרו בזה הלשון, ואמנם אברהם שגדל בכותא כשחלק עם ההמון ואמר שיש שם עושה בלתי השמש טענו עליו בכך וכך וזכרו בטענותיהם מה שהוא מבואר נגלה מפעולות השמש במציאות ואמר להם ר"ל אברהם צדקתם היא כגרזן ביד

Achtundzwanzigster Abschnitt.

b) Die Berliner Ausgabe hat hier aus Mißverständniß eine erdachte Leseart hinzugefügt, welche auch in die Sulzbacher überging. Das מיד im Original פי אלחינו heißt aber nichts anderes als „sogleich."

Neunundzwanzigster Abschnitt.

a) Nach beiden C. כואבב אלסבעה sieben Planeten.

[1]) צאבה im Hebräischen wie im Original. Unter diesem Worte versteht M. keineswegs eine bestimmte Nation, sondern im Allgemeinen die Verehrer der Sterne und überhaupt der Himmelskörper. Hyde (Hist. relig. Pers. Seite 87) leitet dieses Wort aus dem hebräischen צבא השמים ab, was wahrscheinlich ist, da das Arabische kein zur Ableitung passendes Wort darbietet. cf. Freytagii Lexicon Arabico-latinum, Art. צבא Die Form צאבה findet sich übrigens nicht in den vorhandenen Lexcicis, die bloß צאבין anführen.

die Einheit, Ewigkeit, Unkörperlichkeit Gottes, daß aber auch zuweilen ein solcher Glaubensartikel nothwendig ist zur Abwendung der Ungerechtigkeit oder zur Verbreitung guter Gesinnungen, als der Glaube, Gott zürne dem Gewaltthätigen, wie es heißt: „mein Zorn wird entbrennen und ich werde euch tödten“ (Ex. 22. 23.), ferner der Glaube, daß Gott sogleich hört auf das Geschrei der Unterdrückten und der Hintergangnen, wie es heißt: „Wenn er nun zu mir schreit, so höre ich es; denn ich bin gnädig“ (ibid. 27).

Neunundzwanzigster Abschnitt.

Bekanntlich ist unser Vater Abraham g. A. in der Religion [1]) der Zabier erzogen worden, welche behaupteten, daß es außer den Sternen keinen Gott gäbe. Wenn ich dich in diesem Kapitel mit ihren Schriften werde bekannt gemacht haben, welche sich jetzt, in die arabische Sprache übersetzt, unter uns finden, mit ihren Annalen der Vorzeit und mit ihren Ansichten und Meinungen, wirst du einsehen, daß sie ausdrücklich sagen, die Sterne seien Gottheiten und die Sonne sei der höchste Gott. Auch sagen sie wieder, die sieben Planeten seien Gottheiten, die zwei leuchtenden aber Gottheiten höherer Art. Desgleichen sagen sie ausdrücklich, daß die Sonne die höhere und die niedere Welt regiere. Auch findest du in ihren Schriften und Jahrbüchern die Geschichte unsres Vaters Abraham auf folgende Weise erzählt: Indem Abraham, welcher in Kuta [2]) erzogen wurde, von dem gewöhnlichen Glauben abgewichen war und verkündet hatte, es gäbe außer der Sonne noch einen andern Schöpfer; setzten sie ihm verschiedene Gründe entgegen, und führten unter andern die allbekannte Wirksamkeit der Sonne auf das Dasein an. Dagegen erwiederte Abraham: Ihr habt Recht, sie ist aber [3]) wie ein Beil in der Hand

---

Neunundzwanzigster Abschnitt.

[2]) Wahrscheinlich ist dieses כותא identisch mit dem 2 Kön. 17, 30 genannten כות und ibid. 24, כותה. Ueber die Vermuthung in Betreff der Lage vergl. Gesenius Hebräisches Handwörterbuch sub voce כות.

[3]) cf. M. in „Hilchot Akum“, cap. 1, 3. uud Traktat Nedarim, Fol. 32 a, in Verbindung mit מדרש רבות ספר בראשית פרשה ס"ר; cf. auch die Anmerkung des כסף משנה zu der angeführten Stelle in Hilchoth Akum; cf. Josephus Archaelog. 1, 7. Philo de Abrahamo, p. 361, ed. Paris; Kreuzer's Symbolck 1, 568; Bayle dictionaire historique (Art. Abrah.), der viele Nachrichten der Rabbinen gesammelt hat. Ueber die Worte des M. l. c.
וחבר בו ספרים והודיעו ליצחק בנו.
cf. Traktat ע"ז Seite 146. Von allen nicht in der genesis enthaltenen Nachrichten hat bloß die Thatsache geschichtlichen Werth, daß Abraham unter Götzendienern geboren wurde, und sein Vater wie seine übrige Familie dem Götzendienst anhingen. Josua 24, 2.

ביד החוצב בו, ואחר כן זכרו קצת מטענותיו עליהם׳ וסוף העניין ההוא זכרו שהמלך שׂם אותו בבירת הכלא ושהוא התמיד לטעון עליהם ימים רבים הוא בבירת כלאו, ואחר כן פחד המלך שיפסיד עליו ממלכות וישיב בני אדם מאמונתם וגרשו המלך לקצה המזרח b) אחר שלקח כל אשר לו תמצא זה העניין מבואר כן בספר הנקרא העבודה הנבטיה, ולא זכרו מה שבא בספרינו הצודקים ולא מה שבא אליו מן הנבואה מפני שהם מכזיבים אותו לחלקו על דעתם הרע, ואין ספק אצלי שהוא ע"ה כאשר חלק על דעת בני אדם כלם שהיה מקללים ומגנים ומבזים אותו התועים ההם, וכאשר סבל הכל בעבור השם ובן הדין לעשות לכבודו נאמר לו ואברכה מברכיך ומקללך אאור, והיה אחרית עניינו מה שנראהו היום מהסכים רוב אנשי העולם להגדילו ולהתברך בו, עד שיתיחס אליו מי שאינו מזרעו ואין חולק עליו ולא מי שיסכל מעלתו אלא שארית האומה c) ההיא השפלה אשר נשארו בקצוות הארץ ככופרי התורך בקצת הצפון וההודיים בקצה הדרום, כי אלו הם שארית אומת הצאבה כי היא היתה אומה שמלאה כל הארץ, ותכלית מה שהגיע אליו עיון מי שהתפלסף בזמנים ההם שידמה שהשם רוח הגלגל ושהגלגל והככבים הם הגוף ושהשם יתעלה רוחם כבר זכר זה

אבוב"כר

Neunundzwanzigster Abschnitt.

b) Beide C. haben לטרף אל שאם „nach der Gegend Syriens", worunter hier wahrscheinlich Palästina zu verstehen ist. Vergl. R. Binjamiu de Tudela, angeführt bei Zunz „die gottesdienstlichen Vorträge" S. 410, n. a. Bemerkenswerth ist die hebräische Uebersetzung durch מזרח.

c) Beide C. haben מלה Religion. Vergleiche unsere Anm. 1.

[4]) Hottinger im Thesaurus Philologicus, Seite 55, versteht fälschlich darunter religio Nabathaea; cf. unten die Anmerkung über Ibn Wahschiah. Die Nabatäer sind ein Volksstamm, welche in Arabia Peträa wohnen, ehedem dem Sternendienst huldigten und zur Zeit des Diodor von Sicilien (cf. Buch 19, cap. 92) eine ähnliche Lebensart führten, wie die Rechabiten, die Nachkommen des Schwiervaters Mosis, die aus Arabien nach Palästina einwanderten. Jeremias 35, 1—11. Ueber die nabatäische Sprache cf. von Hammer's encyclopädische Uebers. d. Wiss. d. Orients 1, 118 u. 205.

Hand des Zimmermanns. Ferner erwähnen sie noch einige Einwürfe, welche Abraham gegen sie erhob. Endlich erzählen sie, daß der König ihn in's Gefängniß setzen ließ, er aber selbst in seiner Haft lange Zeit fortfuhr, ihre Meinungen zu bekämpfen. Da nun der König fürchtete, er (Abraham) möchte sowohl seinem königl. Ansehen Schaden bringen, als auch die Menschen von ihrem Glauben abtrünnig machen, so verbannte er ihn nach der Seite Syrien's, nachdem er sich dessen ganzes Vermögens bemächtigt hatte. Du findest diese Geschichte deutlich dargestellt in dem Werke, welches überschrieben ist: [4]) „Die Agricultur der Nabatäer."

Sie gedenken aber dessen nicht, was in unsren glaubwürdigen Schriften vorkommt, auch nicht, daß er der Prophetengabe theilhaftig wurde, weil sie ihn, der ihren heillosen Ansichten entgegentrat, zu widerlegen streben. Mir aber ist es kein Zweifel, daß diese Verblendeten ihn, g. A., da er allen ihren Ansichten widersprach, verfluchten, schimpften und schmählich behandelten. Und weil er, der Ehre Gottes wegen, wie es sich geziemt, alles erdultete, wurde ihm verheißen „Segnen will ich, die dich segnen," „und wer dir flucht, den will ich verfluchen," (Gen. 12. 3.) diesen Segen sehen wir gegenwärtig in Erfüllung gegangen, indem [5]) der größte Theil der Erdbewohner einstimmig ihn verehrt, und sich mit ihm segnet, so daß sich selbst solche seiner Verwandschaft rühmen, die nicht von seinen Nachkommen sind. Es gibt keine Nation, welche seinen Ueberzeugungen widerspricht, oder seine hohen Vorzüge nicht anerkennt, ausgenommen [6]) die ungläubigen Turkomanen in einigen Theilen des Nordens und die Indier in einigen Theilen des Südens; beide Ueberreste jener verworfenen zabaistischen Religion, welche ehemals den ganzen Erdkreis anfüllte. Die höchste Stufe aber, welche die Philosophirenden damaliger Zeit erreichten, war die Vorstellung, die Gottheit sei der Geist der Himmelssphäre: diese nämlich nebst den Sternen [7]) seien die Körper, die Gottheit ihr Geist. Dies erwähnt schon [8]) Abubeker

---

Neunundzwanzigster Abschnitt.

1, 118 u. 205. Als den Verfasser des Buches „der Agricultur" in nabatäischer Sprache gibt Herbelot an Cothai einen Araber. Vergl. jedoch Artikel „Falachat", wo Herbelot den Uebersetzer Ibn Wahschiah mit dem Verfasser verwechselt.

[5]) Die Araber pflegen ihn, wie M. weiter unten, die Säule der Welt zu nennen, geben ihm auch den Beinamen „Chalil Allah" „Freund Gottes." Auch die Perser verehren ihn als den größten Propheten, der die Welt mit der Lehre von der Einheit Gottes beglückte.

[6]) Ueber einen, auch im Osten befindlichen Ueberrest der Zabier vergl. unten Kap. 47.

[7]) cf. Buch 1. (Caput 70.)

[8]) Abu Beker, Ibu Alsaig, ein berühmter arabischer Philosoph und Astronom und älterer Zeitgenosse des Maimonides. Buch 2. Caput 9. nennt ihn M. הפלוסוף המעולה . Vergl. auch in den אגרת den Brief an den Uebersetzer des More 14 b. Ed. Amst.

אבוב׳כר אבן אלואי׳ג בפירוש ספר השמע, ולזה האמינו הצאבה כולם קדמות העולם שהשמים אצלם הם האלוה, וחשבו שאדם הראשון איש נולד מזכר ונקבה כשאר בני אדם, אלא שהם מגדילים אותו ואומרים שהוא נביא שליח הלבנה ושהוא קרא לעבדת הלבנה ושיש לו חבורים בעבודת האדמה, וכן אמרו הצאבה שנח עובד אדמה היה ושלא היה רוצה בעבדת הצלמים, ולזה תמצא הצאבה כלם מגנים נח ויאמרו שלא עבד צלם כלל, וכן דברו בספריהם שהוכח והושם בבית הסהר מפני שהיה עובד השם וספרו מענינו מה שספרו,[9] וחשבו ששת חלק על דעת אדם אביו בעבדותו הירח ויכזבו כזבים מביאים לשחוק מורים על חסרון דעת גדול ועל היותם רחוקים מן הפילוסופות מאד ושהיו בתכלית הסכלות, אמרו על אדם כי כאשר יצא מאקלים תשאם (d הקרוב להודו ונכנס באקלים בבל הביא עמו פליאות, מהן אילן של זהב צומח בעל עלים וסעיפים, ואילן של אבן כך, והביא עלה של אילן לח שלא ישרפוהו האש, והגיד על אילן שמסך על עשרת אלפים איש ארכו כקומת אדם, והביא עמו שני עלים כל עלה היו מתכסים בו שני אנשים, ויגידו מאלו ההבלים פלאות, ואני תמיה על אנשים שיחשבו שהעולם קדמון ויאמינו עם זה מציאות אלו הנמנעות בטבע למי שידע העיון הטבעי, וכונתם בזכרון אדם וכל מה שמיחסים אליו היא לחזק דעתם בקדמות העולם עד שימשך אחר זה שהככבים והגלגלים הם האלוה,[10] וכאשר יצא עמודו של עולם והתבאר לו שיש אלוה נפרד לא גוף ולא כח בגוף ושכל אלו הגלגלים והככבים מעשיו, והבין שקרות ההבלים החם אשר גדל עליהם, התחיל לסתור אמונתם ולזייף דעותם ופרסם כנגדם וקרא בשם ה׳ אל עולם קריאה

שכוללת

Neunundzwanzigster Abschnitt.

d) Unsere Cod. stimmen hier nicht überein. Im c. o. heißt es שאם „Syrien" welches hier offenbar nicht gemeint sein kann; im C. Sc. אלשמם. „Sonnengegend."

9) Das heißt die Erzeugung des Menschengeschlechtes hat nie einen Anfang genommen; es ist dies die nothwendige Folge ihrer Meinung von der Unerschaffenheit der Welt. cf. Diodor 1, 6.

10) Auf eine auffallende Weise contrastirt die Angabe des M. mit dem, was Freytag l. c. hierüber aus dem Kamus anführt.

Abubeker Ibn Alsaig in seinem Commentar über die Physik des Aristoteles. Daher glauben alle Zabier die Unerschaffenheit der Welt; da nach ihnen der Himmel die Gottheit selbst ist. Ferner glauben sie, daß Adam [9]) von einem Manne und einem Weibe erzeugt worden sei, wie die übrigen Menschen, verehren ihn aber als einen Propheten, einen Gesandten des Mondes, der zum Mondesdienst aufgefordert, und Werke über den Ackerbau verfasset habe. Auch sagen die Zabier, Noah sei ein Ackermann gewesen, habe jedoch den Bilderdienst verschmäht. Daher findest du, daß alle Zabier den Noah tadeln [10]), weil er gar kein Bild verehrte. Auch erzählen sie in ihren Schriften, er sei vor Gericht gefordert und mit Gefängnißstrafe belegt worden, weil er die Gottheit verehrt hatte, und ähnliche Mährchen; auch von Set, sagen sie, er sei der Meinung seines Vaters Adam, dem Mondesdienste untreu geworden, kurz sie erdichten Lügen, die an das Lächerliche grenzen, von einer krassen Unwissenheit und Thorheit zeugen und einen gänzlichen Mangel an philosophischem Forschungsgeiste verrathen. Noch erzählen sie, daß Adam, als er aus dem Lande Tscham nahe bei Indien in die Gegend von Babylon kam, wundervolle Dinge mitbrachte, unter andern einen goldnen blühenden Baum mit Blättern und Zweigen und einen gleicher Art von Stein; auch ein Blatt eines so frischen Baumes, daß Feuer dasselbe nicht verbrennen konnte, ferner das Blatt eines Baumes, der 10,000 Menschen von der Höhe Adams bedecken konnte, endlich zwei Blätter, deren jedes zur Bedeckung zweier Menschen hinreichend war.

Und so erzählen sie viele andere Hirngespinste ähnlicher Art. Staunen muß man indessen, wie sie, welche die Ewigkeit der Welt annehmen, solchen Dingen, die jeder Naturkundige als unmöglich erklären muß, Glauben beimessen konnten. Sie wollten nämlich mit der Erwähnung des Adam und dessen, was sie ihm zuschreiben, nur ihre Meinung von der Ewigkeit der Welt begründen, und daraus folgern, daß die Sterne und die Sphären die Gottheit selbst seien. Als aber er, die Säule der Welt, auftrat und sich überzeugte, daß es einen selbstständigen Gott gibt, der weder selbst ein Körper ist, noch als Kraft in einem Körper wirkt, und alle Sphären und Sterne seine Werke sind: als er den Irrthum der Truglehren durchschaute, bei welchen er auferzogen wurde, da begann er ihren Glauben zu widerlegen, ihre Meinungen zu bekämpfen und sich öffentlich als ihren Gegner zu erklären. „Er rief an den Namen des Ewigen, den Gott der [11]) Welt" (Gen. 21. 33); und legte hierin das doppelte Bekenntniß

Neunundzwanzigster Abschnitt.

[11]) M. nimmt hier wie auch c. 51 זה שמי לעלם und c. 53 עולם חסד יבנה das Wort עולם in der Bedeutung „Welt." Allein diese Bedeutung hat עולם nur, nach der Analogie des Chaldäischen, im Rabbinischen und daher auch wahrscheinlich im spätern Hebräismus, z. B. גם את העולם נתן בלבו Kohelet 3, 11. Vergl. daselbst Mendelsohns Uebersetzung.

שכוללת מציאות האלוה והתחדש העולם מאתו, ולפי הדעות ההן הצבאיות העמידו הצלמים לככבים צלמי הזהב לשמש, וצלמי הכסף לירח, וחלקו המוצאים והאקלומים לככבים ואמרו שהאקלים הפל' אלהיו הכוכב הפלוני ובנו ההיכלות ושמו בהם הצלמים וחשבו שכחות הככבים שופעות על הצלמים ההם ויבינו וישכילו וישימו בני אדם להנביא ויודיעו לבני אדם תועלותם, וכן אמר באילנות אשר הם מחלק הככבים ההם כשייחד האילן ההוא לככב ויטעוהו לשמו ויעשה לו ובו כך וכך תשפע רוחניות הכוכב שהוא על האילן ההוא וידבר עם בני אדם על דרך נבואה וינבאו וידבר עמם בעת השינה תמצא זה כלו כתוב בספריהם אשר אעירך עליהם,' ואלו היו נביאי הבעל' ונביאי האשרה הנזכרים אצלינו אשר התחזקו בלבם אלו הדעות עד שעזבו את ה' וקראו הבעל' עננו, כל זה לפרסום הדעות ההם והתפשט הסכלות והרבה השגעון בעולם או בזה המין מן הדמיונות, ונולדו בהם דעות והיה מהם, מעונן, ומנחש, ומכשף, וחובר חבר, ושואל אוב וידעוני, ודורש אל המתים, וכבר בארנו בחבורנו הגדול' משנה תורה שאברהם אבינו עליו השלום התחיל לסתור אלו הדעות בטענות וקריאה חלושה ובפיוס בני אדם ומשך לבבם לעבדת השם בהטיבו להם, עד שנבא אֹדון הנביאים והשלים הכונה וצוה להרוג הכופרים ההם ומחות זכרם ולשרשם מארץ החיים מזבחותיהם תתצון וגו', ומנע מהמשך אחר דרכיהם ואמר ולא תלכו בחקת הגוים וגו', וכבר ידעת שלשון התורה במקומות רבים שהכונה הראשונה מן התורה כולה היתה להסיר עבודה זרה ומחות זכרה וכל' הנגלה בה וגם לזכרה, וכל' מה שמביא

לדבר

kenntniß ab, daß Ein Gott ist, und daß dieser die Welt erschaffen hat.

Mit ihren Meinungen im Einklange errichteten die Zabier Bildsäulen den Himmelskörpern, goldene für die Sonne und silberne für den Mond, und wiesen den Sternen besondere Metalle [12]) und Klimate an, indem sie sagten, jenes Klima habe jenen Stern zum Gotte. Hierauf erbauten sie Tempel, stellten Bildsäulen hinein, in der Meinung, die Kräfte der Planeten ergössen sich über die Bildsäulen, so daß diese Einsicht und Vernunft besäßen, den Menschen die Gabe der Prophezeihung verliehen und heilsame Rathschläge ertheilten. In demselben Sinne sprechen sie von einem Verhältniß der Bäume zu den Himmelskörpern. Wenn nämlich ein Baum einem Himmelskörper geweiht, in dessen Namen gepflanzt und auf eine bestimmte Weise verehrt werde, so ergieße sich von der geistigen Kraft des Himmelskörpers auf den Baum, und mache dadurch den Menschen zum Propheten und rede ihn im Schlaf an. Alles dies findest Du in den Schriften aufgezeichnet, auf welche ich Dich aufmerksam machen werde. Der Art waren auch die Propheten des Baals, und die Propheten der Aschera unter unsern Glaubensgenossen, bei welchen diese Meinungen so tiefe Wurzel gefaßt hatten, daß sie Gott verließen und ausriefen (1. B. Könige 18. 26.): „O, Baal erhöre uns!" Es war dies die Folge der Veröffentlichung jener Meinungen und der allgemeinen Verbreitung der Unwissenheit und Verkehrtheit. Aus diesen Einbildungen entwickelten sich noch andere Vorurtheile. Dahin gehören (Deut. 18, 10): „Wolkendeuter, Schlangenbeschwörer, Zauberer, Geisterbanner, Gespensterbefrager, Zeichendeuter und Todtenbeschwörer." In unserm großen Werke [13]) Mischna Tora bemerkten wir schon, daß unser Vater Abraham, g. A., theils durch Gründe, friedliche Belehrung und überzeugende Beredsamkeit diese Meinungen widerlegte, theils auch durch Wohlthaten die Herzen der Menschen für die Verehrung Gottes gewann, bis der Höchste der Propheten auftrat und jenen Zweck verwirklichte, indem er befahl, die Gottesläugner zu tödten, ihr Andenken zu vernichten und sie von dem Lande der Lebenden zu vertilgen. (Deut. 7. 5) „Ihre Altäre sollt ihr zerstören ꝛc.;" auch die Nachahmung ihrer Handlung streng verbot. (Lev. 20. 23) „Wandelt nicht nach den Satzungen des Volkes, welches ich vor euch austreibe." Auch weißt Du, daß die Schrift an vielen Stellen ausdrücklich sagt, die Hauptabsicht des ganzen Gesetzes sei, den Götzendienst wegzuräumen und sein Andenken auszurotten, sammt allem, was mit ihm in Verbindung steht, oder den Menschen zu demselben

[12]) Die den Planeten und Mineralien gemeinschaftlichen Zeichen, welches die Sonne und das Gold, den Merkur und das Quecksilber bezeichnen, sind noch zurückgebliebene Spuren davon.

[13]) Hilchot Akum, Cap. 1, vergleiche auch über die Propheten vor Moses oben Buch 1, Caput 63; ferner Bereschit Raba Paraschа 54.

לדבר ממעשיה כאוב וידעוני והעברה באש וקוסם ומעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ודורש אל המתים, ולהזהיר מהדמות במעשיהם אלו וכל שכן להמשך אחריהם ואמר בתורה בפירוש שכל מה שהשבוהו עבודה לאלהיהם והתקרבות אליו היא הדבר המתועב הנמאס אל השם והוא אמרו בו כי כל תועבת ה׳ אשר שנא עשו לאלהיהם ואתה תמצאם זוכרים בספריהם אשר אני עתיד להודיעך אותם שהם היו מקריבים לשמש אלהיהם הגדול שבעה עטלפים ושבעה עכברים ושבעה שרצים אחרים בקצרת העניינים ויספיק באילו תועבה לטבעים האנושיים, א״כ כל המצוות שבאו באזהרה מעבודה זרה וכל הנתלה בה וכל המביא אליה או המיוחס לה הן מבוארות התועלת, מפני שהם כולם להציל מן הדעות הרעות המטרידות מכל מה שיועיל בשני השלמיות בענייני השגעון הם אשר גדלו עליהם אבותינו וזקנינו, כמו שנאמר ויאמר יהושע אל כל העם כה אמר ה׳ בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים והם אשר אמרו הנביאים הצורקים בהם ואחרי אשר לא יועילו הלכו (e ומה גדלה תועלת כל מצוה שתצילנו מזאת הטעות הגדולה ותשיבנו אל האמונה האמתית, והוא שיש לעולם אלוה בורא כל אלו והוא שצריך שיעבד ויאהב ויורא, לא הם הנחשב בהם שהם אלוהות, ושזה האלוה האמתי לא יצטרך בקרוב אליו ולהגיע אל רצונו לדבר שיש בו טורח כלל רק אהבתו ויראתו לא דבר אחר, והם התכלית בעבודה כמו שאני עתיד לבאר ועתה ישראל מה ה׳ אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה׳ וגו׳, והנה אשלים זה העניין אחר זה, ואשוב אל כוונתי עתה ואומר שהרבה מן התורות התבאר לי עניינם והודיעני סבתם עמדי על אמונת הצאבה ומעשיהם ועבודתם, כמו שתשמע כשאבאר עלת המצות ההן אשר יחשב בהן שאין סבה להן, ואני אזכור לך ספורים אשר יתבאר לך מהם כל מה שידעתיו אני מאמונת הצאבה ודעותם, עד שתדע באמת אמתת מה שאומר אותו בנתינת סבת אלו התורות הספר הגדול

בזה

Neunundzwanzigster Abschnitt.

e) Die zitirten Worte finden sich in der Art, wie sie in den beiden c. und den frühern Ausgaben vorkommen, nicht in der heiligen Schrift.

selben Gelegenheit darbieten, wie der Gespensterbefrager, Zeichendeuter, der Führer durch Feuer, der Wahrsager, Wolkendeuter, Schlangenbeschwörer, Zauberer, Geisterbanner, oder Todtenbeschwörer. Und um zu warnen, daß wir ihnen nicht in ihren Handlungen ähnlich seien, oder denselben gar nachahmen: sagt die Schrift ferner, daß Alles, was sie als eine Verehrung, oder als ein Opfer für ihre Götter betrachten, dem Ewigen Gräuel und Abscheu sei, wie es heißt: „Denn Alles, was dem Ewigen ein Gräuel ist, was er hasset, thaten sie ihren Göttern (Deut. 12. 31). Du findest in ihren Schriften, welche ich dir anzeigen werde, daß sie der Sonne, ihrem großen Gotte, sieben Fledermäuse, sieben Feldmäuse und sieben andere kriechende Thiere, unter gewissen Gebräuchen, zum Opfer brachten. Dies allein zeigt schon hinreichend, wie sehr sich vor ihren Opfern die menschliche Natur empört. Demnach haben alle diese Verbote, welche vor dem Götzendienste warnen, und vor dem, was mit demselben in Verbindung steht; entweder zu ihm anreizt, oder zu ihm gerechnet wird, einen einleuchtenden Nutzen. Denn sie sollen uns retten vor der Annahme der verderblichen Meinungen, welche uns von allem, für beide Vollkommenheiten Nützlichem ablenken und uns hinführen zu jenen Verkehrtheiten, bei welchen unsre Väter und Urväter auferzogen wurden, wie es heißt (Jos. 24. 2): „Jenseits des Stromes wohnten eure Vorfahren von jeher, Tharah, der Vater Abraham's und Nahor's, und dienten fremden Göttern," und wovon die wahren Propheten sagten (Jeremias 2. 8): „Und unnützem Wesen hingen sie nach." Wie erhaben ist daher der Zweck einer jeden Verordnung, welche uns von diesem großen Irrthum befreit und zum wahren Glauben zurückbringt, daß nämlich ein Gott in der Welt sei, welcher Alles erschaffen, daß ihm Verehrung, Liebe und Ehrfurcht gebühre, nicht jenen, welche sie fälschlich als Götter betrachten, daß man sich, um sich diesem wahren Gotte zu nähern und seinem Willen zu entsprechen, keinem beschwerlichen Dienste zu unterziehen, sondern weiter Nichts, als ihn zu lieben und zu fürchten habe, worin allein, wie ich später entwickeln werde, das Wesen des Gottesdienstes besteht, nach dem Verse: „Und nun Israel! was fordert der Ewige, dein Gott, von Dir? als nur zu fürchten den Ewigen rc." (Deut. 10. 12). Ich werde über diesen Punkt weiter unten ausführlicher reden, kehre jetzt zu meinem Gegenstand zurück und sage, die Gründe und die Ursachen vieler Verordnungen sind mir klar und einleuchtend geworden, durch Hülfe meiner Kenntniß des zabischen Glaubens, dessen Gebräuche und Kultus. Du wirst Dich davon überzeugen, wenn ich Dir später die Ursachen der Verordnungen mittheilen werde, welche, dem Anschein nach, ganz ohne Zweck sind. Auch werde ich Dir Schriften anführen, aus welchen Du die Kenntniß, welche ich von dem Glauben und den Satzungen der Zabier besitze, Dir selbst aneignen kannst, wodurch Du die Wahrheit meiner Angaben über die Ursachen unserer Verordnungen zu beurtheilen in den Stand gesetzt wirst. Das berühmteste

כזה ספר העבודה הנבטייה העתקת אבן וחשייה, ואני עתיד להודיעך
בפרק יבא למה שמו הצאבה אמונותיהם כתובות עם עבודת האדמה
וזה הספר מלא שגעונות עובדי עבודה זרה, וממה שנפשות ההמון
נוטות אליו ונקשרות בו ר"ל עשיית הטלסמאות והורדת הרוחניות והכשוף
והשדים והמזיקים השוכנים (f (והשוכנים) במדברות, וגלגל ג"כ בספר
ההוא שגעונות עצומות ישחקו מהן אנשי השכל חשבו בהן לדקדק
ולטעון במופתים המבוארים אשר ידעו בהם כל אנשי העולם שיש אלוה
שופט על כל בני העולם כמו שאמר למען תדע כי לה' הארץ ואמר
כי אני ה' בקרב הארץ יספר על אדם הראשון שהוא זכר בספרו
שבהודו אילן אחר כשילקחו סעיפיו וישליכו הסעיף בארץ יהיה רומש
מתנועע כרמישת הנחשים ושיש אילן שרשו בצורת אדם ישמע לו קול
גדול ויצא ממנו הדבור דבר או דברים, ושעשב שתארו כך כשיקח
אדם מעליו וישימהו בבית הצואר שלו יעלם מבני אדם ולא יראו אנה
יכנס ומאנה יצא, וכשיקטירו ממנו תחת השמים ישמעו בני אדם באויר
הסמוך לנו צליל וקולות נוראות כל עוד שהעשן הוא עולה וכיוצא
באלו ההבלים הרבה יביאם בעניין ספור בנפלאות הצמחים וסגולות
עבודת הקרקע עד שיטעון במופתים ויביא לחשוב שהם ישלמו בתחבולות,
ומהבלי הספר ההוא שאילן האמלוי (g מן האשרות ההם אשר היו
עושים אותם כמו שהודעתיך זכר שעמד האילן בנגוה י"ב אלף שנה

ושהיה

Neunundzwanzigster Abschnitt.

14) Ibn Wahschiah, ein berühmter Uebersetzer nabatäischer Schriften ins Arabische. Vergleiche von Hammer l. c. Seite 513, Herbelot art. „Falahat“ bemerkt: Les turcs disent que cet art est le vrai souffre rouge, c'est à dire la pierre philosophale.

f) So in beiden C. אלגולאן אלתי תאוי „die Gulen, welche sich aufhalten.“ In der That werden auch die Gulen von allen arabischen Scholiasten, als Wüstenbewohner angegeben.

g) Im Original כטמי lateinisch malva, wofür die hebräische Uebersetzung אמלוי hat.

berühmteste unter ihnen ist das Buch: „Die Agricultur der Nabathäer,“ welches [14]) von Ibn Wahschiah übersetzt worden ist. Im folgenden Kapitel werde ich auch die Ursache angeben, warum die Zabier ihren Glauben namentlich mit dem Ackerbau in Verbindung brachten. Dies Buch ist voll von heidnischem Unsinn und von Mährchen, an welchen nur der Pöbel Geschmack finden und sich wenden kann. Es spricht von Verfertigung des [15]) Talisman, Beschwörung der Geister, Zauberei, Dämonen und Gaulen, welche sich in Wüsten aufhalten. Auch enthält es viele andere Thorheiten, welche den Spott des Vernünftigen erwecken, und durch welche sie scharfsinnig zu widerlegen wähnen die offenbaren Wunder, welche einst allen Menschen bekannt machten, daß Gott der Richter aller Erdbewohner ist, wie es heißt: „Damit du erkennest, daß dem Ewigen die Erde ist (Ex. 19, 29)“, ferner: „damit du erfahrest, daß ich der Ewige mitten im Lande bin,“ (Ex. 8. 18). Auch wird daselbst von Adam erzählt, er habe in seinem Buche erwähnt, daß in Indien ein Baum sei, dessen Zweige, wenn man sie auf die Erde wirft, eine kriechende Bewegung wie eine Schlange machen: desgleichen ein anderer Baum, dessen Wurzel eine Menschengestalt, eine laute Stimme habe, und vernehmliche Worte spreche: ferner ein gewisses Kraut, welches denjenigen, der ein Blatt desselben um seinen Hals legt, unsichtbar mache, so daß man nicht wisse, wohin er gehe und woher er komme; lasse man aber dasselbe unter freiem Himmel in Rauch aufgehn, so hörten die Menschen Getöse und schreckliche Donner in der benachbarten Luft, so lange als der Rauch aufsteigt. Auch enthält es noch anderes Sinnlose von den wunderbaren Eigenschaften der Pflanzen und den Eigenthümlichkeiten des Ackerbaues, wodurch sie die im Gesetze vorkommenden Wunder verdächtig machen, und als durch Kunstgriffe bewirkt darstellen wollen. Zu den Thorheiten desselben Buches gehört auch das, was von, der zu den Ascheroth, welche sie, wie ich dir schon erwähnt habe, zu pflanzen pflegten, gehörenden Malvenstaude, erzählt wird. Diese Staude soll zwölftausend Jahr in Ninive gestanden, und

---

Neunundzwanzigster Abschnitt.

[15]) Talisman nennt man gewisse Figuren, welche eines der zwölf himmlischen Zeichen oder eine Konstellation oder einen Planeten vorstellen und auf einen Stein oder ein Stück Metall, welches dem darauf gezeichneten Planeten eigen ist, gegraben sind. Das Wort selbst ist griechischen Ursprungs (τελεσμα), und wird im Arab. in dem so eben angegebenen Sinne gebraucht. Vergl. M. in seinem Mischmahkommentar zu Pesachim c. 4. ferner: zu Abodah Sarah c. 3. wo die Worte ונקראת בערבי טלאסם bloß auf den Gebrauch und nicht auf den Ursprung hinzielen. Der Glaube an die überirdische Kraft solcher Dinge verliert sich ins graue Alterthum. So trugen nach Plutarch „de defectu oraculorum“ die ägyptischen Krieger das Bild eines Käfers im Ringe als Amullet, wodurch sie außerordentliche Tapferkeit zu erlangen glaubten.

ושהיה לו ריב עם היברוח (h פי' הוא מנדרגולא (i וכי רצה לקחת מקומו ושהאיש שהיה מתנבא מכח אילן האמלוי נפסקה ממנו נבואתו זמן וכאשר שמהו להנבא אחר הזמן ההוא הגיד לו שהיה טרוד בדין עם היברוח וצוהו שיכתוב לכל הדיינים שישפטו ביניהם ויאמרו איזה מהם הוא הטוב בכשופיהם ויתר פעולה אם האמלוי או היברוח, וההבל ההוא הארוך אשר תבין ממנו כשתעמוד עליו דעות אנשי הזמן ההוא וחכמתם מה היו ואלה היו חכימי בבל הרמוז אליהם בימים ההם החשוכים כי אלו היו אמונתם אשר גדלו עליהן, ולולי זה השעור אשר התפרסם עתה באומות מאמונת מציאות השם היו ימותינו באלו הזמנים יותר חשוכים מן הימים ההם אלא בענינים אחרים, ואשוב אל כונתי ובספר ההוא ספר על איש מנביאי ע"ז שהיה שמו תמוז קרא מלך לעבוד השבעה ככבים והי"ב מזלות והרגו המלך ההוא הרג משונה וזכר שליל מותו התקבצו הצלמים מקצות הארץ אל ההיכל אשר בבבל אשר לצלם הזהב הגדול אשר הוא צלם השמש והיה הצלם ההיא נתלה בין השמים והארץ ונפל באמצע ההיכל והצלמים כלם סביבו והתחיל לאנות על התמוז ולהגיד מה שקרהו והצלמים כולם בוכים ומקוננים כל הלילה וכעלות השחר עפו הצלמים ושבו להיכליהם בכנפות הארץ, והיה זה מנהג מתמיד

בתחלת

Neunundzwanzigster Abschnitt.

h) Dieses schon im Onkelos zu Gen. 30, 14, in Bereschit Rabba zu dieser Stelle und Traktat Sanhedrin 99 b. vorkommende Wort, hat auch das Original. Cf. Aruch zu יברוח

i) Diese Worte stehen nicht im Original.

[16]) Conf. Ezechiel 8. 14.

ויבא אותי אל פתח שער בית ה' אשר אל הצפוני והנה שם הנשים מבכות את התמוז.

Nach den neuesten Forschungen ist תמוז in Ezechiel keine Andere als die syrische und phönizische Gottheit Adon, die Griechische adonis, welche bei den Israeliten unter dem Namen Tammus verehrt

und dann in Streit gerathen sein, mit dem Alraun, welcher den Platz von jener einnehmen wollte. Nun sei dem Manne, welcher durch die Kraft der Malvenstaude zu weissagen pflegte, damals die Prophetengabe entzogen worden, nachher aber, als ihm wieder zu weissagen verstattet war, habe die Malvenstaude ihm angezeigt, sie sei, in einen Proceß mit dem Alraun verwickelt, in Anspruch genommen gewesen, und befahl ihm, daß er an alle Richter schreibe, damit diese zwischen beiden richten, und entscheiden, welche Zauberkünste vorzüglicher und wirksamer seien, ob die der Malve, oder des Alrauns. Aus dieser höchst ungereimten Fabel kannst Du Dir einen Begriff bilden von den Ansichten der damaligen Menschen und dem Grade ihrer Weisheit, und dazu ist hier von den Gelehrten Babel's die Rede, die in jenen dunkeln Zeiten erwähnt werden. Freilich muß auch in Anschlag kommen, daß sie in dieser Religion erzogen worden sind, und legten wir den Maaßstab nicht an, daß in unsrer Zeit der Glaube an das Dasein eines einzigen Gottes unter den Nationen verbreitet ist, so wären unsre Zeiten noch finsterer, als die damaligen zu nennen, wenn auch in Beziehung auf andre Dinge. Doch ich kehre zu meinem Gegenstand zurück. In diesem Buche wird auch von einem Götzenpropheten, der Tammus heißt, Folgendes erzählt: Er forderde einen König auf, die sieben Planeten und die zwölf Sternbilder des Thierkreises anzubeten, und wurde auf dessen Befehl grausam ermordet. Darauf versammelten sich die Götzen in derselben Nacht aus allen Enden der Welt in den Tempel zu Babel, zu dem großen goldenen der Sonne geweihten Götzen, der daselbst, zwischen Himmel und Erde hängend, sich befand. Derselbe fiel nun in die Mitte des Tempels herab und alle übrigen Götzen um ihn herum, und so fing er an den Tammus zu beklagen und dessen Leidensgeschichte zu erzählen, worauf alle Götzen während der ganzen Nacht mit ihm weinten und wehklagten. Als aber der Morgenstern aufging, flogen alle Götzen weg, und kehrten in ihre Tempel nach allen Enden der Erde zurück. Hierdurch [16] kam die ständige Sitte auf, daß sie am

Neunundzwanzigster Abschnitt.

verehrt ward. Der Dienst des Tammus kam, wie sylvestre de Sacy (recherche sur les mysteres du paganisme, pag. 101 — 2. wahrscheinlich macht, aus Egypten, dessen Sprache auch der Name Tammus angehört. Conf. Platon's Phedrus, wo von einem egyptischen König Tammus die Rede ist. Die Syrer und Phönizier haben den Gott Tammus, dessen Namen auch bei ihnen durch die Benennung eines der Monate des Jahres verbreitet war, in ihrer Sprache adon oder adonai, d. i. Herr, genannt; die Israeliten behielten den ursprünglichen egyptischen Namen. Das Buch, „die Agricultur der Nabatäer,“ welches den Tammus zu einem Götzenpropheten macht, läßt sich also nicht in Einklang bringen, mit der Stelle in Ezechiel, wo Tammus, wie sich aus dem Zusammenhange ergibt, eine Gottheit und nicht ein Prophet ist.

בתחלת יום מחודש תמוז יקוננו ויבכו על תמוז ויספדו עליו ויאנו בני אדם, והתבונן וראה איך היו דעות בני אדם בזמנים ההם, וענין תמוז זה קדמון מאד בצאבה, ומזה הספר תעמד על רוב שגעון הצאבה ומעשיהם וחגיהם ואמנם העניין ההוא אשר ספרוהו מענין אדם והנחש ועץ הדעת טוב ורע והרמז ללבוש שלא הוה דרך ללבשו, הזהר מאד שלא תטרף דעתך ויעלה בלבבך שמה שאמרוהו היה כלל עניין שאירע לאדם ולא לזולתו ולא היה עניין נמצא כלל, וכמעט התבוננות יתבאר לך שקרותם בכל מה שזכרוהו בהכל ההוא, ויתבאר לך שהוא עניין שבדוהו אחר התורה כאשר התפרסמה באומות ושמעו פשוטו של מעשה בראשית ולקחוהו כלו לפי פשוטו ועשו העניין ההוא כדי שישמעוהו הפתי ויפותה ויחשוב שהעולם קדמון ושהענין ההוא המספר בתורה כן אירע כמו שגזרו, אע"פ שכיוצא בך אין צריך הערה על זה כי כבר עלו בידך מן החכמות מה שימנע שכלך מהתלות בו שגעונות הכשדיים (והכלדיים) והצאבה הערומים מכל חכמה שהיא חכמה באמת, אלא שאני הזהרתי מזה לשמר זולתך כי הרבה יטה ההמון להאמין ההבלים, ומן הספרים ההם ספר האסטמכוס המיוכס לארים"טו וחלילה לו מעשותו וחס, וכן ספר הטלסמאות אשר מהם ספר טמטם וספר השרב וספר מעלות הגלגל והצורות העולות בכל מעלה מהם, וספר מיוחס ג"כ לארים"טו בטלסמאות וספר מיוחס להרמס וספר יצחק הצאבי בטעון בעבור דת הצאבה וספרו הגדול בנימוסי הצאבה ופרטי דתם וחגיהם וקרבניהם ותפלותיהם וזולתו

מענייני

Neunundzwanzigster Abschnitt.

י') Diese zwei Bücher konnten wir nicht mit Bestimmtheit ermitteln; der Name des erstern wird im C. O., wie es auch hier in der hebräischen Uebersetzung heißt, mit טמטם (ein Buch, welches in barbarischem Dialekte geschrieben ist) angegeben; in C. R. heißt es: טומטום wie auch in der hebräischen Uebersetzung unten Kap. 37, welches Wort im arabischen Wörterbuche nicht zu finden ist. Vergleiche auch Hottinger, historia orient, Seite 305. Das 2te Buch wird in C. O. סרג das Buch des Sattels in C. R. סרס das Buch des Unmannbaren genannt, welche Leseart, wegen des Parallelismus mit טומטום die richtigere scheint.

am ersten Tage des Monats Tammus Klagegeschrei anstimmten und den Götzen Tammus betrauerten und beweinten. Siehe nun, welchen Meinungen die Menschen damaliger Zeit anhingen. In sehr frühe Zeit fällt indessen nach den Zabiern die Geschichte des Tammus. Das erwähnte Werk gibt bedeutende Aufschlüsse über die zabäischen Verkehrtheiten in ihren Ceremonien und Festtagen. Jedoch darfst Du Dich in Betreff dessen, was sie von Adam, von der Schlange, von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen, von Kleidern, die vorher nicht üblich gewesen waren, erzählen, nicht irre leiten lassen und fälschlich annehmen, es sei solches dem Adam, oder irgend einem andern widerfahren. Es sind dies lauter Erdichtungen, und eine auch nur oberflächliche Ueberlegung wird Dich von der Unwahrheit aller dieser Erzählungen überzeugen, und Dir klar machen, daß sie von ihnen selbst, und zwar mit Benutzung der heiligen Schrift, ersonnen wurden, nachdem diese den Völkern bekannt geworden und mit ihr die Schöpfungsgeschichte, die sie im buchstäblichen Sinne nahmen. Dies Alles thaten sie aber, damit der Leichtgläubige, der dies hört, zu glauben überredet wird, die Welt wäre unerschaffen, und Alles, was im Gesetze erzählt wird, hätte sich auf die Weise zugetragen, wie sie es erzählen. Wiewohl einem Manne von Deiner Bildung diese Bemerkungen entbehrlich sind, indem Du schon mit Wissenschaften ausgerüstet bist, welche Deinen Geist schützen vor dem Hinneigen zu dem Aberglauben der Chaldäer und der Zabier, die von aller Weisheit (welche diesen Namen verdient) entblößt sind, so glaubte ich doch zur Warnung Anderer dies anmerken zu müssen, da der gemeine Mann nur zu sehr sich dem Aberglauben hinzugeben geneigt ist. Zu diesen Büchern gehört auch das Buch „Stomachos" (Magen), welches fälschlich dem Aristoteles beigelegt wird; ferner: das Buch Talismanen, zu welchem das Buch Tamtam, das Buch Haschrab, [17]) das Buch: „Von den Graden der Sphären und den Himmelszeichen, die bei jenem Grade zum Vorscheine kommen;" ein anderes Buch Talismanen, welches ebenfalls dem Aristoteles zugeschrieben wird; ein Buch, welches man [18]) Hermes beilegt; ein Buch Isaak's, des Zabiers, in welchem er die Vertheidigung des zabäischen Glaubens unternimmt: desselben großes Werk von den Gebräuchen der Zabier und ihren einzelnen Verordnungen, von Festtagen, Opfern und Gebeten und Anderm, was zu ihrer Religion gehört.

Alle

[18]) Schon im 4ten Jahrhundert p. Ch. wurden dem Hermes viele Schriften mystischen Inhalts beigelegt, von welchen das Buch κυρανιδες, (so genannt, weil der Pseudo-Hermes es für das vorzüglichste seiner Werke hält), großes Aufsehen erregte und welches M. an unserer Stelle wahrscheinlich im Auge hatte. M. in einem Briefe an den Uebersetzer R. Samuel in den Igeret l. c. warnt diesen vor der Lektüre der Bücher des Hermes. Conf. üebr die Hermetischen Schriften „Meiners Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker."

מענייני אמונתם אלו כלם אשר זכרתי לך הם ספרי עבודה זרה אשר נערתקו ללשון הערבי אין ספק שהם חלק קטן מאד ממה שלא נעתק ולא נמצא גם כן אך אבד ברוב השנים, ואלו אשר הם נמצאים אצלנו היום יכללו רוב דעות הצאבה ומעשיהם המפורסם קצתם היום בעולם, ר"ל בניין ההיכלות, ועשות הצורות מן המתכות והאבנים בהן, ובניין המזבחות והקריב עליהם זבחים או מיני מאכל, ולחוג חגים ולהתקבץ לתפילות ולמיני עבודות ההיכלות ההם, וישימו בהם מקומות מכובדים מאד יקראו אותם היכל הצורות השכליות ולעשות הצורות על ההרים חרמים וגו', ולהגדיל האשרות ההם ולהקים המצבות וזולתם ממה שתעמד עליו מאלו הספרים אשר עוררתיך עליהם, וידיעת הדעות ההם והמעשים ההם הוא שער גדול מאד בנתינת עלת המצות, כי תורתנו כלה שרשה וקטבה אשר עליו תסוב הוא למחות הדעות ההן מן הלבבות וזכרן מן המציאות ולמחותן מן הלבבות אמר פן יפתה לבבכם וגו' אשר לבבו פונה היום וגו', ולמחותם מן המציאות אמר כי את מזבחותם התוצון ואשריהם תשרפון באש ואבדתם את שמם וגו', ונכפלו שני העניינים האלה במקומות רבים והוא היה הכונה הראשונה הכוללת לכל התורה כלה כמו שהודיעו אותנו ז"ל בפירושם המקובל לאמרו ית' את כל אשר צוה ה' אליכם ביד משה, אמרו הא למדת שכל המודה בע"ז ככופר בכל התורה כלה וכל הכופר בע"ז כמודה בכל התורה כולה והבן זה:

פרק שלשים

כשתשכל בדעות ההם הקדומות העלולות, a) יתבאר לך שהעניין המפורסם היה אצל בני אדם כלם שבעבודת הככבים תתישב האדמה וישמנו הארצות, והיה חכמיהם ופרושיהם ויראי החטא מהם מוכיחים בני אדם ומודיעים אותם שעבודת האדמה אשר בה עמידת מציאות האדם אמנם תשלם ותבא כרצון בני אדם כשיעבדו

Dreißigster Abschnitt.

a) Im Original סקימה wonach wir übersetzt haben.

Alle diese erwähnten Bücher handeln vom Götzendienst und sind in's Arabische übertragen worden. Ohne Zweifel sind sie nur ein kleiner Theil derer, welche noch nicht übersetzt worden, oder gar im Strome der Zeit untergegangen sind. Doch beschreiben uns diejenigen, welche wir gegenwärtig besitzen, das Meiste von den zabäischen Meinungen und Gebräuchen, die nur zum Theil zur allgemeinen Kunde gekommen sind, als die Erbauung der Tempel, die in diesen aufzustellenden Bildsäulen von Erz und von Stein, die Errichtung der Altäre und das Darbringen der Opfer, sowohl von Thieren, als von allerlei Speisen, die Feier der Festtage, die Versammlungen zu Gebeten, oder anderen religiösen Uebungen in den Tempeln; die Anbereitung ganz vorzüglich geschmückter Plätze in den Tempeln, welche sie die Tempel der vernünftigen Gestalten nannten, die Aufstellung der Bildsäulen auf hohen Bergen ꝛc., die Verehrung der Ascherot und Errichtung der Denksteine und Aehnliches, was Du aus den Büchern, auf welche ich Dich aufmerksam machte, erlernen kannst. Die Kenntniß jener Meinungen und Gebräuche bieten ein treffliches Hülfsmittel dar für die Angabe der Ursache von den Verordnungen unsres Gesetzes. Denn die Achse unsres ganzen Gesetzes dreht sich um zwei Punkte, nämlich um die Verbannung jener Ansichten aus dem Herzen der Menschen und um die Ausrottung ihres Andenkens. In Bezug auf den ersten Punkt heißt es (Deut. 11. 16): „Hütet euch, daß nicht euer Herz so thöricht werde ꝛc.“ (Deut. 29. 17): „Dessen Herz sich abwende heute von dem Ewigen, unsrem Gotte.“ In Bezug auf den zweiten: „Zerstört ihre Altäre und zerbrechet ihre Säulen ꝛc.“ (Deut. 12. 3) Diese zwei Punkte kommen wiederholt an vielen Stellen vor, denn sie bilden den Hauptzweck des ganzen Gesetzes, wie unsre Rabbinen bei Erklärung folgender Stelle bemerkt haben: „Alles, was der Ewige euch geboten durch Mose“ (Num. 15. 23). [19]) Hieraus, sagten sie, kannst Du lernen, wer den Götzendienst bekennt, ist zu betrachten, als ob er das ganze Gesetz läugnet; wer aber den Götzendienst läugnet, ist zu betrachten, als ob er das ganze Gesetz bekennt.

Dreißigster Abschnitt.

Wenn du dich mit diesen alten grundlosen Lehren bekannt machst, wirst du erfahren, daß es eine unter den Menschen weit verbreitete Meinung war, durch die Verehrung der Sterne werde das Land volkreich, und der Erdboden fruchtbar. Die Weisen, Frommen und Tugendhaften unter ihnen, unterwiesen daher die Menschen und verkündigten ihnen, daß der Ackerbau, diese Grundlage von der Erhaltung des Menschengeschlechts, nur dann zur Vollkommenheit und nach dem Wunsche der Menschen gedeihen könnte,

Neunundzwanzigster Abschnitt.

[19]) Traktat Horiot 8 a, Kiduschin 40 a und Siphri über den angeführten Vers.

כשיעבדו השמש והככבים, וכשירגיזו אתם במריהם יצרו הערים ויחרבו, אמרו בספרים ההם שלהם b) שמארים קצף על המדברות ועל הבתות ומפני זה נעדרו המים והאילנות וישכנו בהם המזיקים, והם מגדילים עובדי האדמה והאכרים מאד מפני שהם מתעסקים ביישוב העולם אשר הוא מרצון הככבים והוא הפצם, ועלת הגדיל עובדי ע"ז לבקר אמנם הוא מפני תועלתם בעבודת האדמה עד שאמרו שאין מותר לשחטם מפני שקבוצו הכרחי וטוב ההמשך (ואחר c) רצון בני אדם בעבדת האדמה אמנם עשו זה ונכנעו לארם עם כחם לרצון האל"וה בעבודתם בעבודת האדמה, וכאשר התפרסמו אלו הדעות מאד חברו עבודות ע"ז בעבודת אדמה להיות עבודת האדמה עניין הכרחי בעמידת האדם ורוב ב"ח והיו כומרי ע"ז ההם דורשים לבני אדם בעת התקבצם בהיכלות והיו מישבים בדעתם שבאלו העבודות ירד המטר ועץ השדה יתן פריו ותשמן הארץ ותתישב, השתכל מה שאמרוהו בספר עבדת הנבטייה כשדברו בו על הכרם תמצא זה הלשון מדברי הצאבה אמרו החכמים הקדמונים כלם והנביאים צוו ג"כ וחייבו שינגנו באלו הכלים במועדים לפני הצלמים ואמרו הם הצודקים שהאלהות ייטב להם זה ושהם יגמלו עושיו גמול טוב והרבו בזה המעשה מיעודי הטוב מאד ומן היעוד הטוב עליו הארכת הימים והסיר המחלה ושמור מן המומים הגדולים ונתינת הארץ יבולה ועץ השדה פריו לשובע עד הנה לשון דברי הצאבה, וכאשר התפרסמו אלו העניינים עד שנחשבו אמת רצה הש"י לרוב רחמיו עלינו למחות זה הטעות מדעתנו ולהסיר העמל מגופותינו בבטול המעשים ההם המטריחים אשר אין בם מועיל ונתן לנו תורתו על יד מרע"ה הגיד לנו משמו ית' שאם יעברו אלו הככבים והגופות תהיה עבדתם סבה להפסיק המטר ותשם הארץ ולא תצמיח דבר

ופרי

Dreißigster Abschnitt.

b) Im Original משתרי Jupiter, wahrscheinlich hatte der Uebersetzer מריך vor sich. Vergleiche folgende Anmerkung.

c) ואחר ſo nach dem Original ותסן אל האתי ללנסאן

könnte, wenn sie die Sonne und die Sterne verehrten; hingegen, wenn sie dieselben durch Ungehorsam erzürnten, würden Städte verarmen und zu Grunde gehen. Auch verbreiteten sie in ihren Schriften, daß die Wüsten und Steppen, nur durch den Zorn [1]) des Mars der Quellen und Bäume beraubt wären und Saulen zum Aufenthalt dienten. Die höchsten Lobsprüche ertheilten sie daher den Ackersleuten und den Winzern, welche durch Anbauung des Erdreiches den Willen und Wunsch der Sterne erfüllten. Selbst, daß die Götzendiener das Rindvieh so hoch schätzten, so daß sie es zu schlachten verboten, geschah des Nutzens halber, welchen dasselbe dem Ackerbau gewährt, indem die Zucht der Rinder für den Ackerbau eine nothwendige Bedingung ist, und dieselben sich dem Willen des Menschen bei der Bearbeitung des Bodens unterwerfen; daß sie sich aber mit ihren Kräften dem Menschen unterordnen, geschieht, weil die Gottheit an ihrem Dienste beim Ackerbau Wohlgefallen findet. Als diese Meinungen allgemein bekannt wurden, brachte man den Götzendienst und den Feldbau in genaue Verbindung, weil dieser für die Erhaltung des Menschengeschlechts und der meisten Thiere unumgänglich nothwendig ist. Die Götzenpriester suchten nämlich die in den Tempeln versammelten Menschen zu überzeugen, daß durch die Verehrung der Sterne der Regen herabfalle, die Bäume des Feldes Früchte tragen, und das Erdreich ergiebig und fruchtbar werde. Ich führe nur eine Stelle an aus dem Buche: „die Agricultur der Nabatäer," wo von dem Weinstock die Rede ist. Daselbst sagen die Zabier: Die Weisen des Alterthums und die Propheten haben zur Pflicht gemacht, daß sie an Festtagen mit musikalischen Instrumenten vor den Bildsäulen spielen, indem die Götter ihnen dafür Gutes erweisen und reichen Lohn ertheilen werden. Nun zählen sie sehr viele Arten der zu erhaltenden Belohnung auf, als: langes Leben, Befreiung von Krankheit, Bewahrung vor gefährlichen Leibesfehlern, fruchtbarer Ertrag der Saat und der Baumfrüchte. So weit die Zabier. Als diese Meinungen durch weite Verbreitung allgemeinen Glauben fanden, gefiel es Gott in seiner unendlichen Liebe zu uns, sowohl unsren Geist von den Ketten des Irrthums, als unsren Körper von den knechtischen Anstrengungen zu befreien, untersagte diese lästigen, nutzlosen Götzenhandlungen und gab uns sein Gesetz durch Moses, g. A., welcher in seinem Namen verkündete, die Verehrung der Sterne und sonstiger körperlichen Dinge würde Veranlassung sein, daß der Regen ausbleibe, das Saatland wüste und unfruchtbar werde,

[1]) Mars, griechisch Ἄρης, hieß, als Planet im Egyptischen Hertosi, welches nach Einigen bedeutet der große Fruchtbringer, nach Andern, der Urheber der Dürre, der Austrocknung. Conf. Hug über den Mythus der alten Völker pag. 130 und Jablonsky voc. Aegypt. pag. 71. Auch wurde Mars in Samotracien als axiokersos mgnus Foecundalor verehrt. Vergl. in Ibin Gabirols כתר מלכות die Strophe von מאדים

ופרי העץ יבול ויבאו המקרים הרעים לעתים והמומים לגופות ויקצרו הימים ואלו הם ענייני דברי הברית אשר כרת ה׳, ואתה תמצא זה העניין נכפל בכל התורה ר״ל שיתחייב מעבדת הככבים הפסק המטר וחרבן הארץ והפסד העתים וחליי הגוף וקוצר הימים, ויתחייב מהנחת עבודתם ולשוב לעבדת השם ירידת המטר ודשנות הארץ ותקון העתים ובריאות הגוף יארך הימים, הפך מה שהיו דורשים אותו עובדי ע״ז לבני אדם עד שיעזבום d) (שיעבדום), כי עקר התורה להסיר הדעת ההוא ולמחות זכרו כמו שבארנו:

פרק אחד ושלשים

מבני אדם אנשים שיכבד עליהם נתינת סבה למצוה מן המצות והטוב

Dreißigster Abschnitt.

d) So in beiden C. חתי יעבדוהא .

Einunddreißigster Abschnitt.

[1]) Im Kap. 26 hatte es M. mit Gegnern zu thun, welche aus philosophischen Gründen keinen Zweck in der mosaischen Gesetzgebung anerkennen, indem, so wie nach ihnen die Werke Gottes, so auch die göttlichen Verordnungen nicht Folgen seiner Vernunft, sondern seines Willens sind. Die Gegener, die er hier anführt, welche gerade in dem Mangel an vernünftigen Gründen der mosaischen Verordnungen ihre Göttlichkeit erblicken, haben in ihrer Ansicht viele Aehnlichkeit mit den Ansichten des Bischofs Warburton, die er in seiner divine legation of Moses vorträgt. Er betrachtet es z. B. als ein Zeichen der göttlichen Sendung Mosis, daß er den Israeliten die Lehre von der Unsterblichkeit nicht vortrug, und seinen Gesetzen ohne Androhung der Strafen des künftigen Lebens Gehorsam verschaffen konnte. Eben so ziehet ein anderer Schriftsteller des vorigen Jahrhunderts, den Beweis für die Göttlichkeit der mosaischen Verordnungen aus der, wie erwähnt, drohenden Gefahr der Theuerung und der Hungersnoth, welche die Israeliten, ohne übernatürliche Achtung Gottes, durch das Gebot des Brachliegens der Aecker am siebenten Jahre ausgesetzt gewesen wären. Die Talmudisten hingegen stimmen, wie aus den früheren Kapiteln hervorgeht, nicht nur mit M. überein, daß allen Verordnungen der göttlichen Gesetzgebung ein vernünftiger Zweck zu Grunde liege, sondern halten auch es für ein sehr verdienstliches Bestreben, diese Zwecke, welche die Schrift nur in wenigen Fällen ausdrücklich angibt, zu ergründen, ins Licht zu setzen, und Andern mitzutheileu. So heißt es, Traktat Pesachim 119 b. über den Vers (Jes. 23, 18):

כי ליושבים לפני ה׳ יהיה סחרה לאכול לשבעה ולמכסה עתיק — זה המגלה דברים שכיסה עתיק יומין מאי נגהו טעמי תורה.

(Anders würde es sich freilich verhalten nach der Leseart, welche R. Natan im Aruch, Art. טעם vor sich gehabt zu haben schient. Die Leseart des Jalkut, Jes. 23, 18., ist ohne Zweifel korrupt).

werde, die Baumfrucht verfaule, mannigfaches Unheil, gefährliche Krankheiten und frühzeitiger Tod die Menschen heimsuchen.

Dies ist der Inhalt der Worte des Bundes, welchen Gott mit uns geschlossen, und häufig findest Du in der heiligen Schrift den Gedanken ausgesprochen, daß der Sternendienst, Aufhören des Regens, Verwüstung des Landes, Unglücksfälle, Krankheiten, Lebensverkürzung herbeiführen würden, daß hingegen durch die Unterlassung dieses Dienstes und durch das Zurückkehren zur Gottesverehrung reichlicher Regen, Fruchtbarkeit des Landes, glückliche Zeiten, Gesundheit und langes Leben die Menschen erfreuen würden, als Gegensatz zu dem, was die Götzenpriester den Menschen vorspiegelten, damit sie sich dem Götzendienste ergeben. Denn der Hauptzweck des Gesetzes ist, diesen Glauben zu vernichten, und sein Andenken auszurotten.

Einunddreißigster Abschnitt.

Es gibt Menschen, welche [1]) das Angeben des Zweckes von den Verordnungen übel aufnehmen, weil sie glauben, daß weder einem

---

Einunddreißigster Abschnitt.

Es könnte freilich auffallend erscheinen, warum sie das Angeben dieser Zwecke loben und nicht vielmehr mißbilligen nach dem bekannten Grundsatz התורה מכסה ואתה מגלה was um so eher zu erwarten wäre, da es Traktat Sanhedrin 21 b. heißt.

ואמר ר' יצחק מפני מה לא נהגלו טעמי תורה שהרי שתי מקראות נהגלו טעמן נכשל בהן גדול העולם כתיב לא ירבה לא נשים אמר שלמה אני ארבה ולא אסור וכו'.

Dieser Widerspruch findet seine Auflösung, wenn wir bedenken, daß einerseits durch das Nachdenken nicht immer die objectiven Gründe der Gesetze ermittelt werden (vergleiche מהרש"א zu den agadot Pesachim 119 a) und daß andererseits die Rabbinen den Grundsatz hatten (Schabbat 88 b und Erubin 21 b), jedes mosaische Gesetz habe unzählbare Gründe, demnach kann es wohl verdienstlich sein, wie es auch Salomo zum Verdienste angerechnet wird (vergleiche Midrasch Raba zu 4te B. Moses 19), die Gründe der Gesetze anzugeben, da es doch ohne Einfluß auf die Praxis bleiben muß. Nur wenn diese Gründe im Pentateuch angegeben und also auf die Praxis angewendet werden können, meinen die Rabbinen, hätte dies zu Irrthümern Veranlassung geben müssen, wie es auch nach ihrer Meinung dem Salomo in Rücksicht jener zwei Verordnungen ergangen. Uebrigens macht schon R. Schimon im Talmud die Meinung geltend, daß sogar den aufgefundenen Gründen, die Anwendung auf die Praxis gestattet werden müsse. Vergleiche hierüber, Baba Mezia 115 a und Sanhedrin 21 a. Von ihrer reinwissentschaftlichen Seite hat diese Sache behandelt Mendelsohn im Jerusalem Seite 174, ed. 1787.

והטוב אצלם שלא יושכל למצוה ולאזהרה עניין כלל, ואשר יביאם אל זה הוא חלי שימצאוהו בנפשם ולא יוכלו להגות בו ולא ידעו לומר אותו והוא, שהם יחשבו שאם יהיו אלו התורות מועילות בזה המציאות ומפני כך נצטוינו בהם יהיו כאלו באו ממחשבות והשתכלות בעל שכל, אמנם כאשר יהיה דבר שלא יושכל לו עניין כלל ולא יביא להועלת יהיה בלא ספק מאת השם כי לא יביא מחשבת אדם לדבר מזה כאלו, אלו חלושי הדעת היה האדם אצלם יותר שלם מעושהו, כי האדם הוא אשר יאמר ויעשה מה שמביא לתכלית אחת, והשם לא יעשה כן אבל יצונו לעשות מה שלא יועילנו עשותו ויזהירנו מעשות מה שלא יזיקנו עשותו חלילה לו חלילה, אבל העניין בהפך זה והכונה כלה להועילנו כמו שביארנו מאמרו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה, ואמר אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, כבר באר שאפילו החקים כלם יורו אל כל הגוים שהם בחכמה ובתבונה, ואם יהיה עניין שלא יודע לו סבה ולא יביא תועלת ולא ידחה נזק למה יאמר במאמינו או בעושהו שהוא חכם ונבון וגדול המעלה ויפלאו מזה האומות אבל העניין כמו שזכרנו בלא ספק והוא שכל מצוה מאלו התרי"ג מצות היא, אם לנתינת דעת אמתי, או להסיר דעת רע, או לנתינת סדר ישר או להסיר עול, או להתלמד במדות טובות, או להזהיר ממדות רעות, הכל נתלה בשלשה דברים, בדעות, ובמדות, ובמעשה ההנהגה המדינית, ואשר חייב שלא נמנה המאמרים, כי

Einunddreißigster Abschnitt.

[2]) Tractat Makot 23 b.

דרש ר' שמלאי תרי"ג מצות נאמרו לו למשה שס"ה לאוין כמנין ימות החמה ורמ"ח עשה כנגד אבריו של אדם.

Maimonides hat über diesen Gegenstand eine besondere Abhandlung unter dem Namen ספר המצות geschrieben. Seine Einleitung zu משנה תורה in welcher er uns ein systematisch geordnetes Verzeichniß aller 613 Verordnungen mittheilt, ist als Fortsetzung des ספר המצות zu betrachten.

[3]) M. versteht unter den im Gesetze gebotenen Reden, z. B. וידוי מעשר, הבאת בכורים, unter den Verbotenen שבועת שוא ꝛc. Warum Maimonides aber es für nothwendig fand, hier besonders anzumerken, daß selbst der Grund für die ge- und verbotenen Reden, unter die von ihm angegebenen Klassifikation zu subsumiren sind, erklärt sich aus dem 9ten Grundsatze, (שורש ט') in dem erwähnten ס' המצות. M. nämlich theilt daselbst die Ge- und Verbote ein: 1tens in solche, die den Glauben, 2tens die das Handeln, 3tens die den moralischen Willen und 4tens die das Sprachvermögen

einem Gebote, noch einem Verbote ein Zweck zu Grunde liege. Diese Meinung ist aber die Folge einer Seelenkrankheit, über welche sie sich selbst keine Rechenschaft zu geben, viel weniger sich mitzutheilen vermögen. Sie meinen nämlich, wenn uns diese Verorduungen des Nutzens halber, den sie uns im Leben gewähren, geboten wurden, so können sie durch die Erfindung und das Nachdenken eines Menschen entstanden sein; wenn hingegen kein Grund und kein Nutzen an ihnen erkennbar ist, so verdanken sie ohne Zweifel ihren Ursprung Gott, da die menschliche Vernunft kein solches Werk zum Vorschein bringe. — Fürwahr, diesen Schwachsinnigen dünkt der Mensch vollkommener als sein Schöpfer. Der Mensch hat bei seinen Worten und Handlungen einen Zweck im Auge. Dieses soll nicht bei der Gottheit sein; sondern sie gebietet uns etwas, was uns keinen Nutzen bringt, wenn wir's thun; verbietet uns etwas, was uns keinen Schaden verursacht, wenn wir's nicht unterlassen. Fern sei dies, fern, sage ich, von der Gottheit! Die Sache aber verhält sich durchaus anders; der ganze Zweck des Gesetzes ist — uns zu nützen, wie ich erwies aus dem Verse: (Deut. 6. 24) „Auf daß es uns wohlergehe allezeit, uns am Leben zu erhalten, wie an diesem Tage;" ferner: (Deut. 4. 6) „Welche hören werden alle diese Satzungen; „sie werden sagen: Nur ein weises und vernünftiges Volk ist diese „große Nation." Hier wird ausdrücklich erklärt, daß selbst alle Satzungen sich bei den Heiden als ein Werk der Weisheit und Einsicht bewähren werden. Wäre aber kein Grund an denselben erkennbar, indem sie weder einen Vortheil gewährten, noch einen Nachtheil verhüteten, wie sollte man den, der an sie glaubt und sie ausübt, für weise, einsichtsvoll und groß halten, und warum sollten die Nationen ihn bewundern? Es verhält sich aber ohne Zweifel die Sache, wie ich bemerkt habe: jede der [2]) sechs hundert und dreizehn Verordnungen hat zum Zweck, entweder eine nützliche Wahrheit zu verbreiten und eine falsche Lehre zu verbannen, oder den Rechtszustand zu begründen und Ungerechtigkeit abzuwenden, oder an gute Sitten zu gewöhnen und von übler Gewohnheit zu entfernen. Auf drei Hauptstücke zielt also die ganze Gesetzgebung hin: auf Erkenntniß, Sittlichkeit und Bürgertugend. [3]) Wir brauchen aber für die Verordnungen in Betreff der

Einunddreißigster Abschnitt.

mögen in Anspruch nehmen (ריעות פעולות מדות ורבור). Leicht hätte man nun dadurch verleitet werden können, die Eintheilung in ס׳ המצות mit der hier gegebenen (ריעות מדות ומעשה ההנהגה המדינית) zu indentifiziren, und die Klassifikation derjenigen Verordnungen, die das Sprachvermögen in Anspruch nehmen, zu vermissen. Er verwahrt sich nun vor diesem Einwurfe dadurch, daß er erklärt, die in Bezug auf die Zwecke gegebene Eintheilung correspondire durchaus nicht mit derjenigen, welche blos die Ge- und Verbote, an uud für sich im Auge hat, und die Verordnungen, welche das Reden betreffen in Ansehung ihres Zweckes, seien unter die gegebene Klassifikation zu subsumiren.

כי המאמרים אשר רצה התורה לאמרם או הזהיר מהם, מהם מה שהוא מכלל המעשים המדיניים, ומהם ללמוד דעת אמתי, ומהן ללמד מדות, ומפני זה הספיק לנו אלו השלש עניינים בנתינת סבה בכל מצוה מן המצות:

פרק שנים ושלשים

כשתתבונן בפעולות אלהיות ר"ל הפעולות הטבעיות, יתבאר, לך מהם עָרמת השם וחכמתו בבריאת ב"ח וְהַדְרָגַת תנועות הָאֵבָרִים ושכונתם קצתם לקצתם, וכן יתבאר לך חכמתו וְתַחְבּוּלָתוֹ בהדרגת ענייני כלל האיש עניין אחר עניין, והמשל בהדרגת תנועותיו ושכונת האברים, המוח, מה שלפניו רַךְ מאד, ואשר מאחריו קשה מעט, וחוט הַשִּׁדְרָה יותר קשה ממנו וכל מה שיתפשט יתקשה, והָעֲצָבִים הם כלי החוש והתנועה, והנה העצבים אשר הצטרך אליהם כהשגת החושים לבד או בתנועה קטנה שאין בה טורח מעט, כתנועת הָעַפְעַפַּיִם, והַלְּחִי, נולדו מן המוח, והעצבים אשר הוצרך אליהם לתנועה האברים יצאו מחוט השדרה, וכאשר א"א לעצבים מפני רַכּוּתָם ואפילו היוצאים מחוט השדרה להגיע הפרקים עשה הש"י תחבולה שיצאו בעצב חוטים ונמלאו החוטים ההם בשר ושב עורק, אחר כן יצא העורק מקצה העצב (a וכבר החל להתקשות ולהתערב עמו מן החבל הַתִּיכוֹנוֹת קשות וישוב מֵיתָר, וידבק המיתר באבר ויחובר בו ואז יוכל העצב להניע האבר על זאת ההדרגה, אמנם זכרתי לך זה המשל האחד להיותו הנגלה שבפליאות אשר התבארו בספר תועלות האברים אשר הן כלן מבוארות גלויות למי שתשתכל בהן בשכל זך, וכן הֶעֱרִים השם ועשה תחבולה בכל איש מאישי ב"ח היונקים להיותו כשיולד בתכלית הרכות ולא יוכל להזון במזון יבש והוכנו לו הַשָּׁדַיִם להוליד החלב מפני שיזון במזון לַח קָרוב ממזג איבריו, עד שיתנגבו ויתקשו

Zweiunddreißigster Abschnitt.

a) In beiden C. heißt es:

חם תכלצת אלעצבה מן טרף אלעצלה והי וכו׳.

wonach hebr. zu übersetzen wäre: אחר כן יצא העצב מקצה העורק. Obwohl die Beziehung des אחר כן וכו׳, in der gewöhnlichen Leseart mangelnd, nach der eben angegebenen deutlich hervortritt; so nehmen wir doch Anstand diese in den Text aufzunehmen, weil jene schon bei רגב"ש in seinem שער השמים pag. 45. edit. Rödelheim vorkommt.

der vom Gesetze gebotenen oder verbotenen Reden keine besondern Zwecke anzugeben, denn auch diesen Verordnungen liegt einer dieser Zwecke zu Grunde, und es genügt uns daher die Hinweisung auf die genannten drei Punkte zur Angabe des Zweckes aller Verordnungen.

Zweiunddreißigster Abschnitt.

Wenn Du mit prüfendem Blicke betrachtest die göttlichen Werke, d. h., die Erzeugnisse der Natur, namentlich die Beschaffenheit der lebendigen Wesen, die Einrichtung der Bewegungen ihrer Glieder und die Lage, welche letztere zu einander haben; so bringt sich Dir die Vorstellung von der tiefen und allumfassenden Weisheit Gottes auf. Diese tief durchdachte Weisheit zeigt sich auf eine höchst anschauliche Weise bei der Einrichtung des menschlichen Organismus und zwar bei jedem Verhältniß der einzelnen Organe; z. B. bei der Einrichtung der Gliederbewegungen und der Lage der Glieder. Der vordere Theil des Gehirns ist äußerst weich, dessen hinterer Theil etwas härter; noch härter ist das Rückenmark, und je weiter sich dasselbe ausdehnt, desto mehr nimmt es an Härte zu. Die Nerven aber sind die Werkzeuge, sowohl der Sinnesthätigkeit, als der Bewegung. Nun entspringen diejenigen Nerven, welche nur zu der Sinnesauffassung oder zu leichten, nicht sehr anstrengenden Bewegungen dienen, als die Bewegung der Augenlieder und der Kinnlade, aus dem Gehirn; diejenigen aber, vermittelst deren die Bewegung der Glieder zu Stande kommt, entstehen aus dem Rückenmark. Da aber die Nerven, selbst die aus dem Rückenmark entstehenden, wegen ihrer Zartheit, die Gelenke der Glieder nicht bewegen können, so bewirkte Gott in seiner Weisheit, daß aus den Nerven sich Fasern bilden, die sich mit Fleisch füllen und zn Muskeln gestalten. Aus diesen, aus den Enden der Nerven hervorgehenden Muskeln, welche sich allmählich verdicken, und mit harten Fleischtheilchen verbinden, bilden sich sodann Sehnen, welche sich mit dem Gliede vereinigen, und diesem fest anschließen. Jetzt erst, nach einer solchen Vorkehrung, vermögen die Nerven die Glieder zu bewegen. Ich wollte blos dieses einzige Beispiel anführen, weil es das augenscheinlichste der Wunder zeigt, welche in dem [1]) Buche „Von der Zweckmäßigkeit der Glieder" aufgestellt sind; wiewohl der Denker in allem daselbst Erwähnten große Wunder erblickt. Dieselbe göttliche Weisheit erblicken wir bei den Säugethieren. Da ihnen nämlich bei der Geburt, wegen ihrer äußersten Zartheit, zu dieser Zeit harte Speise keine gesunde Nahrungsmittel gewähren; so wurde den Gebärenden milchgebende Brüste verliehen, damit die Jungen mit einer flüssigen, der Beschaffenheit ihrer Glieder angemessenen Speise genährt werden, bis ihre Glieder nach und nach

---

Zweiunddreißigstes Abschnitt.

[1]) cf. oben Kap. 12 Anm. 4.

ויתקשו אבריו ראשון בהדרגה,ו וכמו זאת ההנהגה בעצמה מן המנהיג ההוא ית׳ באו דברים רבים בתורתינו והוא שא״א לצאת מן ההפך אל ההפך פתאום, ולזה א״א לפי טבע האדם שיניח כל מה שהרגיל בו פתאום, וכאשר שלח השם מרע״ה לְהַתְנוּ· ממלכת כהנים וגוי קדוש בידיעתו ית׳ כמ״ש ובאר אתה הָראית לָדעת וגו׳, וידעת היום וְהֲשֵׁבוֹתָ וגו׳, ולהנתן לעבודהו כמ״ש ולעבדו בכל לבבכם, ואמר ועבדתם את ה׳ אלהיכם, ואמר ואותו תעבודו, והיה המנהג המפורסם בעולם כלו שהיו אז רגילין בו, והעבודה הכוללת אשר גדלו עליה להקריב מיני ב״ח בהיכלות ההם אשר היו מעמידים בהם הצלמים ולהשתחות להם ולקטר לפניהם, והעובדים הפרושים היו אז האנשים הנתונים לעבדת ההיכלות ההם העשויים לשמש ולירח ולככבים כמו שבארנו, לא גזרה חכמתו ותחבולתו המבוארת בכל בריאותיו שיצונו להניח מיני העבודות ההם כולם ולבטלם, כי אז היה מה שלא יעלה בלב לקבלו כפי טבע האדם שהוא נוטה תמיד לַמורגל, והיה דומה אז כאלו יבא נביא בזמננו זה שיקרא לעבודת השם ויאמר השם צוה אתכם שלא תתפללו אליו ולא תצומו ולא תבקשו תשועתו בעת צרה, אבל תהיה עבדתכם מחשבה מבלתי מעשה, ומפני זה השאיר השם מיני העבודות ההם והעתיקן מהיותן לנבראים ולעניינים דמיוניים שאין אמתות להם לשמו ית׳, וצונו לעשותן לו ית׳, וצוונו לבנות

Zweiunddreißigster Abschnitt.

²) Auch in Egypten wurden Thiere, wenn auch nur gewisse, geopfert, und man hatte keineswegs, wie ursprünglich im alten Griechenland (conf. Kreuzers Symbolik, Seite 172 und 150) blos unblutige Opfer. Conf. Herodot 2. 38., die Stelle 2te B. Moses 8. 22. ist dahin zu erklären, daß die Israeliten manches Thier opfern würden, welches den Egyptern unverletzlich und dessen Tödung kapital ist. conf. Diod. sicul. 1. §. 83.

³) Diese Ansicht des M. über den göttlichen Zweck bei dem Opfergebot hat vielen Widerspruch gefunden (conf. Nachmanides über 3 Mos. 1. 9.); allein Midrasch Rabba enthält 3 Mos. Parascha 22. eine Stelle, die ganz im Sinne des M. gehalten ist.

ר׳ פנחס בשם ר׳ לוי אמר משל לבן מלך שגם לבו עליו היה למוד לאכול בשר נבילות וטריפות אמר המלך זה יהיה תדיר על שלחני ומעצמו הוא נדור כך לפי שהיו ישראל להוטים אחרי ע״ז במצרים והיו מביאים קרבניהם לשעירים כדכתיב ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים וכו׳· והיו מקריבים קרבניהם באיסר במה, ופרעניות באות עליהם אמר הקב״ה· יהיו מקריבים לפני בכל עת קרבנותיהם באוהל מועד, והם נפרשים מע״ז והם נצלים הה״ד איש איש מבית ישראל:

Die Einwürfe des Nachmanides, auf welche er das meiste Gewicht legt, treffen M. gar nicht, namentlich, wenn wir mit

seiner

nach stufenweise härter werden, und an Festigkeit gewinnen. Eine ähnliche Sorgfalt der waltenden Gottheit zeigt sich bei vielen Dingen der heiligen Schrift. Der Mensch vermag nämlich nicht von einem Extrem in das andere plötzlich überzugehen; daher widerstrebt es seiner Natur, daß er sich plötzlich von dem losreise, woran er lange Zeit gewöhnt ist. Damals aber, als Gott unsren Lehrer Moses, g. A., sandte, eine priesterliche heilige Nation aus uns zu bilden, theils durch die Erkenntniß Gottes, wie es heißt: „Dir ist's gezeigt worden" ꝛc. (Deut. 4. 35). „Erkenne „also heute und führe es Dir zu Herzen" (ibid. 1. 39), theils durch die Verehrung Gottes, wie es heißt: „Und ihm zu dienen „mit eurem ganzen Herzen," (Deut. 11. 13). Ferner: „Dient „dem Ewigen, eurem Gotte," (Ex. 23. 25). Ferner: „Ihm „sollt ihr dienen," (Deut. 13. 5). Damals, sage ich, war es ein allenthalben verbreiteter Gebrauch, an welchen alle gewöhnt waren, und ein allgemeiner Cultus, bei welchem sie auferzogen wurden, daß man in den Tempeln den Bildsäulen, welche man darin aufstellte, [2]) Thiere opferte, sich bückte und Räucherwerk brachte; dabei wurden für den Dienst in den Tempeln, welche man zur Ehre der Sonne, des Mondes und der Sterne erbaute, besondere, diesem Dienst geweihte Männer erkohren. Daher wollte Gott in seiner allumfassenden Weisheit, welche sich an allen seinen Geschöpfen beurkundet, keineswegs uns gebieten, diese Art des Cultus gänzlich einzustellen und aufzuheben: denn das wäre der menschlichen Natur, welche stets an dem Herkömmlichen hängt, unmöglich gewesen. Es hätte damals geschienen, als wenn in unsrer Zeit ein zur Verehrung Gottes ermahnender Prophet aufstände und verkündigte, Gott befiehlt euch, daß ihr nicht zu ihm betet, nicht fastet, seine Hülfe nicht erflehet in der Leidenszeit, sondern er verlangt, daß euer Gottesdienst in Gesinnungen nicht in Handlungen bestehe. Aus diesem Grunde ließ uns Gott diese religiösen Gebräuche [3]) beibehalten, veränderte aber deren Bestimmung dahin, daß sie nicht mehr erschaffenen Wesen und Geburten der Einbildungskraft gälten, sondern seinem heiligen Namen, und gebot, daß wir sie Ihm erweisen. So verordnete er uns,

---

seiner hier ausgesprochenen Ansicht eine Stelle in Mischna Thora in Verbindung bringen. Nachmanides sagt:

והנה נח בצארתו מן התיבה עם שלשת בניו אין בעולם כשדי ומצרי הקריב קרבן וייטב בעיני ה׳ וירח ה׳ את ריח הניחוח ואמר אל לבו לא אוסף עוד לקלל וכו׳. והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן וישע ה׳ אל הבל ואל מנחתו וכו׳. ולא היה עדיין בעולם שמץ ע״ז כלל.

Die Opfer des Abels waren nicht von Gott geboten, sondern blos der Ausdruck seiner tiefen Verehrung gegen die Gottheit, sollte Gott ein solches Opfer nicht wohlgefällig aufnehmen? (conf. Kreuzer's Symbolic über die älteste Religion der Indier 1, 570). Bei

לבנות היכל לו ועשו לי מקדש, ושיהיה המזבח לשמו מזבח האדמה תעשה לי ושיהיה הקרבן לו אדם כי יקריב מכם קרבן לה׳, וישתחוו לו ושיקטירו לפניו והזהיר מעשות דבר מאלו העניינים והמעשים לזולתו זובח לאלהים יחרם וגו׳, כי לא תשתחוה לאל אחר, והפריש כהנים לעבודת המקדש ואמר וכהנו לי, והייב שיוחד להם מתנות על כל פנים שיספיקו להם מפני שהם עסוקים בבית ובקרבנותיו והם מתנות הלוים וכהנים, והגיע התחבולה בזאת הערמה האלהית שנמחה זכר ע״ז והתקיימה הפנה הגדולה האמתית באומתנו והוא מציאות השם ואחדותו, ולא יבהלו הנפשות וישתוממו בבטול העבודות אשר הורגלו ולא נודעו עבודות זולתם, ואני יודע שנפשך תברח מזה העניין בהכרח בתחלת מחשבה ויכבד עליך והשאלני בלבבך ותאמר לי איך יבאו מצוות ופעולות עצומות מבוארות מאד והושם להם זמנים והם כלם בלתי מכוונים לעצמם אבל הם מפני דבר אחר כאלו הם תחבולה שעשה השם לנו להגיע אל כונתו הראשונה, ואי זה מונע היה אצלו לצוות לנו כוונתו הראשונה ויתן בנו יכלת לקבלה ולא היה צריך לאלו אשר חשבת שהם על צד הכוונה השנייה, שמע תשובתי אשר תסיר מלבך זה החלי ויגלה לך אמתת מה שעוררתיך עליו, והוא שכבר באה התורה כמו זה העניין בשוה והוא אמרו ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא כי אמר אלהים פן ינחם העם בראתם מלחמה ושבו מצרימה ויסב אלהים את העם דרך המדבר ים סוף וגו׳, וכמו שהסב השם אותם מן הדרך הישרה אשר היתה מכוונת תחלה מפני יראת מה שלא היו יכולים לסבלו לפי הטבע אל דרך אחרת עד שהגיע הכוונה הראשונה, כן צוה בזאת המצוה אשר זכרנו מפני יראת מה שאין יכלת לנפש לקבלו לפי הטבע עד שיגיע הכוונה הראשונה והיא השגתו יתעלה והנחת עבודה

Zweiunddreißigster Abschnitt.

Bei Noa läßt sich zwar aus 1. Mos. 7, 2. entnehmen, Gott wollte durch die Opferung der in die Arche aufgenommenen Thiere verehrt werden; allein die Frage des Nachmanides אין בעולם כשרי ומצרי fällt nach M. gänzlich weg, da er ausdrücklich bemerkt, daß seit dem Zeitalter des Enosch die Verehrung der Götzen durch Opfer allgemeine Sitte wurde (conf. Mischnah Thorah Hillchot Accum Cap. 1) und daher Noa und seine Familie, bei dem Ausgange aus der Arche, sich in derselben Lage, wie die Israeliten in der Wüste befanden.

uns, ihm einen Tempel zu erbauen: „Sie sollen mir ein Heilig„thum machen“ (Ex. 25, 8), daß der Altar seinem Namen geweiht werde: „Einen Altar von Erde sollst Du mir machen“ (Ex. 20, 21), daß die Opfer ihm dargebracht werden: „Wird Jemand von „Euch ein Opfer darbringen wollen dem Ewigen“ (Lev. 1, 12), daß wir uns vor ihm bücken und ihm räuchern; untersagt uns aber, solche Verehrungen einem andern zu erweisen: „Wer den „Göttern opfert, soll verbannt werden“ (Ex. 22, 19); Ferner: „Du sollst nicht anbeten vor einem andern Gotte“ (Ex. 34, 14). Auch erkohr er Priester für den Dienst des Heiligthums, wie es heißt: „Daß sie mir als Priester dienen“ (Ex. 28, 41); und mußte ihnen, weil sie sich der Verwaltung des Tempels und seiner Opfer widmeten, Gaben bestimmt werden, welche für ihren Lebensbedarf hinreichend und unter dem Namen Gaben der Leviten und der Priester bekannt sind. — Durch diese Vorkehrung, indem Gott die Gemüther nicht abschreckte durch plötzliche Abschaffung alter, herkömmlicher, und Einführung neuer, unbekannter, religiöser Gebräuche erreichte er in seiner hohen Weisheit seine Absicht, daß unter unsrer Nation das Andenken des Götzendienstes vertilgt, und jene große und erhabene Grundlehre, der Glaube an das Dasein und die Einheit Gottes befestigt wurde. Ich bin aber überzeugt, daß du im ersten Moment, diese Meinung sehr auffallend finden und dich gewaltig dagegen sträuben, dieselbe als höchst paradox erklären, und folgenden Einwurf wider mich erheben wirst: „Wie können Gebote, Verbote und Handlungen, „die mit solcher Wichtigkeit, Ausführlichkeit und Bestimmung der „Zeit ihrer Vollziehung gegeben worden sind, ganz ohne selbst„ständigen Zweck und nur wegen etwas ganz Anderes vorhanden „sein, nur eine Erfindung, welche Gott ausdachte um einen höhern „Zweck zu erreichen? wer verhinderte ihn, uns diesen höhern „Zweck zugleich mit der Empfänglichkeit für denselben mitzutheilen, „so daß er das, was Du für den untergeordneten Zweck hältst, „nicht bedurft hätte?“

Vernimm daher meine Antwort, welche Dich von dieser Deiner Seelenkrankheit heilen und Dir die Richtigkeit meiner Behauptung zeigen wird.

Schon findet sich im Gesetze etwas, diesem ganz Aehnliches; es heißt nämlich: „Es führte sie Gott nicht den Weg durch's „Land der Philister (Ex. 13. 17. 18) — denn dieser ist nahe — „denn, sprach Gott, das Volk möchte sich's reuen lassen, wenn sie „Krieg sehen, und so würden sie zurückkehren nach Egypten. Her„umziehen ließ Gott das Volk den Weg durch die Wüste am „Schilfmeer.“ So wie also Gott, ihre Verzagtheit berücksichtigend, nach welcher sie auf dem geraden Wege, den er zunächst beabsichtigte, nicht ausdauern würden, sie auf einen andern Weg führte, um seinen Hauptzweck zu erreichen, so ertheilt er ihnen auch, ihre Vorurtheile berücksichtigend, nach welchen sie sich leicht vom Opferdienste losreißen würden, die Opfergesetze, um zu seinem Hauptzweck zu gelangen, daß sie Gott erkennen und den Götzen-

עבודה זרה, כי כמו שאין בטבע האדם שיגדל על מלאכת עבודות בחמר ובלבנים והדומה להם ואחר כן ירחץ ידיו לשעתו מלכלוכם וילחם עם ילידי הענק פתאום, כן אין בטבעו שיגדל על מינים רבים מן העבודות ומעשים מורגלים שכבר נטו אליהם הנפשות עד ששבו כמושכל ראשון ויניחם כלם פתאום, וכמו שיהיה מחכמת השם להסב אותם במדבר עד שילמדו גבורה כמו שנודע שההליכה במדבר ומיעוט הנאות הגוף מרחיצה וכיוצא בהם יולידו הגבורה והפכם יולידו רך לבב, ונולדו ג"כ אנשים שלא הרגילו בשפלות ובעבדות, וכל זה היה במצוות אלהיות על יד משה רבינו על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו, את משמרת ה' שמרו על פי ה' ביד משה, כן בא זה החלק מן התורה בתחבולה אלהית עד שישארו עם מין המעשה המורגל כדי שתעלה בידם האמונה אשר היא הכוונה הראשונה, ושאלתך אי זה מונע היה לשם מצוותינו כוונתו הראשונה ויתן לנו יכולת לקבלה, תחייב זאת השאלה השנית ויאמר לך ואי זה מונע היה לשם שינחם דרך ארץ פלשתים ויתן להם יכולת להלחם ולא היה צריך לזה הסבוב בעמוד ענן יומם ועמוד האש לילה, וכן תחייב שאלה שלישית על סבת היעדים הטובים אשר יעד על שמירת המצוות והיעדים הרעים אשר יעד על העבירות, ויאמר אחר שכוונת השם הראשונה ורצונו היה שנאמין זאת התורה ונעשה ככל הכתוב בה למה לא נתן לנו יכולת לקבלה ולעשותה תמיד, ולא היה עושה לנו תחבולה להטיב לנו אם נעבדהו ולהנקם ממנו אם נמרהו ולעשות הטובות ההן כלן והנקמות ההן כלן, כי זאת גם כן התחבולה שעשה השם לנו עד שיגיע ממנו אל כונתו הראשונה, ואי זה מונע היה אצלו לתת רצון מעשה העבודה אשר רצה ורחוק העבודות אשר מאסם טבע מוטבע בנו, והתשובה על אלו השאלות השלש וכל מה שהוא ממינן תשובה אחת כוללת, והיא שהאותות כלן אף על פי שהם שנוי טבע ישנהו השם איש אחד מאישי הנמצאות

אך

Götzendienst ablegen. Denn nicht minder ist es der Natur des Menschen entgegen, daß derjenige, welcher bei harter Dienstarbeit in Lehm und Ziegeln aufgewachsen war, nachdem er seine Hände vom Schmutze gereinigt, plötzlich gegen Anaks Riesengeschlecht in Kampf treten soll, als es seiner Natur widerstrebt, daß er sich von religiösen Zermonien und Gebräuchen, die er von Jugend an vor sich sah, die ihm durch lange Gewohnheit lieb, und zur zweiten Natur geworden, plötzlich lossage und sie gänzlich einstelle. So wie es daher ein Werk der göttlichen Weisheit war, daß er sie in der Wüste herumziehen ließ, damit sowohl sie selbst Tapferkeit erringen, — da bekanntlich das Herumwandern in Wüsten und die Entbehrung körperlicher Genüsse, als des Bades und ähnlicher Dinge, *) Tapferkeit und das Gegentheil Feigheit erzeugt, — als damit auch indessen Männer heranwachsen, die nicht an Niedrigkeit und Knechtschaft gewöhnt seien (Alles dieses geschah aber auf ausdrücklichen Befehl Gottes, durch Moses g. A., wie es heißt: „Auf Befehl des Ewigen lagerten „sie sich, und auf Befehl des Ewigen brachen sie auf; die An„deutung des Ewigen beobachteten sie auf Befehl des Ewigen „durch Mose", Num. 9, 23); so offenbart sich auch an diesem Theil des Gesetzes, die Weisheit Gottes, welcher die Gebräuche, an die sie gewohnt waren, beibehielt, damit sie, was er eigentlich bezweckte, den wahren Glauben erlernen. Was aber deine Frage betrifft: wer verhinderte Gott, uns seinen eigentlichen Zweck zugleich mit der Empfänglichkeit für denselben mitzutheilen? so ist mit derselben noch diese zweite Frage verbunden: was hielt ihn ab, sie den Weg durch's Land der Philister zu führen, da er sie doch mit Kraft zum Kampf gegen diese ausrüsteu konnte, wo er alsdann auch jener Umgebung mit einer Wolkensäule bei Tage, und einer Feuersäule bei Nacht nicht bedurft hätte. Ja eine dritte Frage erhebt sich über die Ursache der Belohnungen, welche er auf die Beobachtung der Verordnungen, und über die Bestrafungen, welche er auf deren Uebertretung setzte. Insofern nämlich die Hauptabsicht Gottes und sein Wille dahin ging, daß wir an dieses Gesetz glauben, und nach dessen Lehren handeln, weßhalb flößte er uns nicht die Neigung ein, das Gesetz anzunehmen und stets zu befolgen, so daß er des Mittels nicht bedurft hätte, uns zu belohnen, wenn wir ihm gehorchen, und uns zu bestrafen, wenn wir ihm widerspenstig sind? Wozu also diese Belohnungen und Bestrafungen, welche nichts Anders als Mittel Gottes sind, seinen Hauptzweck an uns zu erreichen, hinderte ihn denn Etwas, eine Vorliebe für den ihm wohlgefälligen Kultus und einen natürlichen Abscheu vor dem ihm verhaßten in uns zu erzeugen? Für diese drei und ähnliche Fragen gibt es aber nur eine gemeinschaftliche Antwort. Durch Wunder nämlich, welche insgesammt die Naturgesetze aufheben, wird Gott zwar irgend ein Einzelwesen der Schöpfung verändern, nie aber wird er

*) Conf. oben Caput 24.

אך טבע בני אדם לא ישנהו השם כלל על צד המופת, ומפני זה השרש הגדול אמרו מי יתן והיה לבבם זה וגו׳, ומפני זה באר המצוה והאזהרה והגמול והעונש וכבר בארנו זאת הפנה במופתים במקומות רבים מחבורינו, ולא אמרתי זה מפני שאני מאמין ששנוי טבע כל אחד מבני אדם קשה על השם יתע׳ אך הוא אפשר ונופל תחת היכולת, אלא שהוא לא רצה כלל לעשות זה ולא ירצהו לעולם כפי הפנות התוריות, ואלו היה מרצונו לשנות טבע כל איש מבני אדם למה שירצהו יתעלה מן האיש ההוא היה בטל שליחות הנביאים ונתינת התורה כלה, ואשוב אל כונתי ואומר כי כאשר היה זה המין מן העבודה רוצה לומר הקרבנות על צד הכונה השנית, והצעקה והתפלה וכיוצא בהן מעשה העבודות יותר קרובות אל הכונה הראשונה והכרחיות בהגיע אליו, שם בין שני המינים הפרש גדול, והוא שזה המין מן העבודה רוצה לומר הקרבת הקרבנות אע״פ שהם לשמו יתעלה לא חוייב עלינו כמו שהיה בתחלה, רוצה לומר שנקריב בכל מקום ובכל זמן, ולא שנעשה היכל כאשר יזדמן, ושיקריב מי שיזדמן החפץ ימלא את ידו, אבל נאסר כל זה עלינו והושם בית אחד אל המקום אשר יבחר ה׳, ואין מקריבין בזולתו אמר השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה, ולא יהיה בהן אלא זרע המיוחד, כל זה הענין למעט זה המין מן העבודות שלא יהיה ממנו אלא מה שלא גזרה חכמתו להניחו לגמרי, אבל התפלה והתחנה היא מותרת בכל מקום, וכל מי שיזדמן וכן הציצית, והמזוזה, והתפילין, וזולתן מן העבודות הדומות להן, ובעבור זה הענין אשר גליתי לך נמצא הרבה בספרי הנביאים שמוכיחים בני אדם על רוב השתדלותם והתחזקם להביא הקרבנות, ובארו להם שאינן מכוונין לעצמן כוונת צריכה מאד, ושהשם אינו צריך אליהן, אמר שמואל החפץ לשם בעולות וזבחים כשמע בקול ה׳,

ואמר

er in der Natur des Menschen auf wunderbare Weise eine Veränderung hervorbringen. In Beziehung auf diesen wichtigen Grundsatz heißt es. „Möchten sie doch ein solches Herz haben, mich zu fürchten, und alle meine Gebote zu halten, zu allen Zeiten. (Deut. 5. 26.)“ Darum verkündete er Gebote und Verbote, Belohnungen und Bestrafungen. Doch dieses haben wir schon an vielen Stellen dieses Werkes bewiesen. Ich will indessen hiermit keineswegs behauptet haben, daß Gott eine Veränderung in der menschlichen Natur nicht bewerkstelligen könne; wohl ist ihm dieses möglich und fällt in den Bereich seiner Macht, aber gemäß den Grundsätzen unsres Glaubens hat es Gott nie gewollt nnd wird's nie wollen. Denn könnte Gott die Natur des Menschen so verändern wollen, daß dieser seinem Willen entspräche; so wäre sowohl die Sendung der Propheten als die Offenbarung des Gesetzes überflüssig gewesen.

Zu meinem Gegenstande zurückkehrend, bemerke ich noch Folgendes. Da diese Art des göttlichen Kultus, nämlich die Opfer nur einen mittelbaren Zweck haben, hingegen das [5]) Bitten, das Gebet und ähnliche religiöse Gebräuche, sich mehr dem Hauptzwecke nähern und zur Erlangung desselben unumgänglich nothwendig sind, so machte Gott zwischen beiden Arten einen bedeutenden Unterschied. Die Opferdienste nämlich, wiewohl sie seinem heiligen Namen gewidmet sind, dürfen nicht auf die Weise von uns vollbracht werden, wie es ursprünglich geschah; ich meine, wir dürfen nicht an jedem Orte und zu jeder Zeit opfern, nicht den Tempel nach Gutdünken erbauen, nicht jeden opfern lassen, oder nach seinem Belieben zum heiligen Dienst einweihen. Alles dieses ist uns verboten. Ein besonderer Tempel wurde bestimmt, wie es heißt: „an den Ort, welchen der Ewige erwählen wird“, (Deut. 12. 26.) außerhalb desselben war nicht zu opfern erlaubt: „Hüte Dich! daß du nicht aufsteigen lassest deine Brandopfer an jedem Orte, den du ersiehest“, (Deut. 12. 13.) und nur Eine bestimmte Familie war der Priesterschaft fähig. Alle diese Bestimmungen hatten den Zweck, diese Art des Gottesdienstes möglichst einzuschränken; es sollte von demselben nur so viel verbleiben, als die göttliche Weisheit nicht aufzuheben beschloß. Hingegen das Gebet und das Bitten ist an jedem andern Orte und jedem Menschen erlaubt, deßgleichen Zizit, Mesusa, Tphilin und andere dergleichen gottesdienstliche Gebräuche, daher finden wir häufig in den Schriften der Propheten, daß diese mit Rücksicht auf die erwähnte Bemerkung die Israeliten tadeln, wegen ihres übertriebenen Eifers, Opfer darzubringen, und daß sie denselben einschärfen, die Opfer seien weder selbst Zweck, noch bedürfe die Gottheit derselben. So sagt Samuel: „hat Gott Gefallen denn am Brand- „und Schlachtopfer, wie an Gehorsam gegen Gottes Stim- „me?

Zweiunddreißigster Abschnitt.

[5]) Man hat bemerken wollen, daß da, wo das Gebet in einem Religions-Kultus vorwaltet, sofort auch eine Vorherrschaft des geistigen Lebens bemerklich sei. Conf. Kreuzer's Symbolik l. c. 160

ואמר ישעיה למה לי רוב זבחכם יאמר ה', ואמר ירמיה כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם, וכבר הקשה זה המאמר בעיני כל מי שראיתי דבריו או שמעתים ואמר איך יאמר ירמיה על השם שלא צונו בדברי עולה וזבח ורוב המצות אמנם באו בזה, כונת זה המאמר הוא מה שבארתי לך וזה שהוא אמר שהכונה הראשונה אמנם היא שתשיגוני ולא תעבדו זולתי והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם, וזאת המצוה בהקרבה וכוון אל הבית אמנם היתה בעבור שתעלה בידינו זאת הפנה ובעבורה העתקתי אלו העבודות לשמי עד שימחה שם עבודה זרה ותתקיים פנת יחודי, ובאתם אתם ובטלתם התכלית ההיא והחזקתם במה שנעשה בעבורה, c) והוא שאתם ספקתם במציאותי כחשו בה' ויאמרו לא הוא, ועבדתם עבודה זרה וקטרתם לבעל והלוך אחרי אלהים אחרים ובאתם אל הבית וגו', ונשארתם מכונים אל היכל ה' ומקריבים הקרבנות אשר לא היו מכונים כונה ראשונה, ולי בפירוש זה הפסוק פנים אחרים והוא מביא לזה הענין בעצמו אשר זכרנוהו והוא שכבר התבאר בכתוב ובקבלה יחד שתחלת מצות שנצטוינו בה לא היו בה דברי עולה וזבח כלל, ואין צריך שתטריד כלל שכלך בפסח מצרים כי הוא היתה לסבה מבוארת גלויה כמו שאני עתיד לבאר, ועוד שהמצוה היתה בארץ מצרים, והמצוה הרמוז אליה בזה הפסוק הוא מה שנצטוינו בו אחר יציאת מצרים, ולזה התנה בזה הפסוק ואמר ביום הוציאי אותם מארץ מצרים, כי תחלת צווי שבא אחר יציאת מצרים הוא מה שנצטוינו בו במרה והוא אמרו לנו שם אם שמוע תשמע בקול ה' אלהיך וגומר שם שם לו חק ומשפט וגומר, ובאה הקבלה האמתית שבת ודינין במרה אפקוד, והחק הרמוז אליו הוא

שבת

Zweiunddreißigster Abschnitt.

c) In d. e. אנלהא מן woraus man ersieht, daß das frühere בעבורה in בעבודה zu korrigiren ist.

„me?" (1 B. Samuel 15. 22.). Ebenso Jesaias: „Wozu „mir eurer Opfer Menge? spricht der Ewige" (Jesaias 1. 11). Und Jeremias: „Denn ich habe mit euren Eltern Nichts geredet, „ich habe ihnen Nichts befohlen, als ich sie aus dem Lande Egyp„ten führte, weder von Brand- noch von Schlachtopfer. Sondern „das habe ich ihnen befohlen und gesprochen: gehorchet meiner „Stimme, so will ich euer Gott, und ihr sollt mein Volk sein." (Jer. 7. 22, 23.) Diese Stelle haben alle, deren Aeußerungen ich darüber hörte oder las, anstößig gefunden. Wie, fragen sie, kann Jeremias sagen, Gott habe uns Nichts über Brand- und Schlachtopfer geboten, da doch der größte Theil der Gesetze davon handelt? Es ist aber die Stelle in dem Sinne zu nehmen, den ich angegeben habe. Gott ruft ihnen nämlich zu: Mein Hauptzweck ist, daß ihr mich erkennt und keinen außer mir verehret, „so will ich euer Gott und ihr sollt mein Volk sein." Die Gebote über die Opfer und den Tempel, habe ich euch in der Absicht ertheilt, daß ihr durch dieselben diese Grundlehre euch aneignet. Denn nur deßwegen habe ich diese Gebräuche auf meinen Namen übertragen, damit der Götzendienst vertilgt und der Glaube an die Einheit Gottes befestigt werde. Ihr aber kamet und vereiteltet diesen Zweck, und hieltet fest an dem Mittel. Ihr setztet Zweifel in mein Dasein: „Sie leug„neten Gott und sagten, er ist nicht" (Jer. 5. 12.); verehrtet fremde Götter, „dem Baal räuchern, fremden Göttern „nachhängen, und dann kommt ihr und stellt euch vor mich in diesem „Hause" ꝛc. (Jer. 7, 9, 10). Ihr legt nur Gewicht auf das in den Tempel gehen, und die Darbringung der Opfer, während dieses von mir nicht als Hauptsache angesehen wird. Bei der Erklärung dieser Stelle, kann man auch von einem andern Gesichtspunkte ausgehen, bei welchem indessen die dargestellte Ansicht ebenfalls Bestätigung findet. Es ist nämlich aus der Schrift sowohl, als aus der Tradition bekannt, daß die ersten uns ertheilten Verordnungen, weder Brand- noch Schlachtopfer betrafen. Das Paschahlamm in Egypten darf dich nicht irre führen, weil dieses theils, wie ich unten zeigen werde, einen besondern einleuchtenden Zweck hatte, theils eben weil es schon in Egypten geboten wurde, unsre Stelle aber von Verordnungen redet, die wir nach dem Auszuge aus Egypten erhielten, weßwegen er ausdrücklich in dem angeführten Verse sagt: „als ich sie aus dem Lande Egypten führte." Die ersten Verordnungen nach dem Auszuge aus Egypten sind uns in Mara ertheilt worden. Denn es heißt: „Wenn du gehorchen wirst der Stimme des Ewigen"; (Ex. 15, 26). „Dort legte er ihm vor Gesetz und Recht" (ibidem. 25); und die wahre *) Tradition verkündet, daß wir in Mara das Gebot der Sabbatsfeier, und Rechtsverordnungen erhielten, indem das in dem Verse vorkommende „Recht" auf die Sabbats-

*) Conf. midrasch השכם in מנורת המאור חלק א' כלל ס' und ילקוט שמעוני zu Ex. 15. 25.

שבת, והמשפט הוא הדינין והוא הַסָרַת העול, וזאת היא הכונה הראשונה כמו שבארנו ר"ל אמונות הדעות האמתיות והוא חדוש העולם, וכבר ידעת שעקר מצות שבת אמנם היא להזק זאת הפנה ולקיימה כמו שבארנו (חלק ב' פרק ל"א) בזה המאמר, והכונה עוד עם אמתת הדעות להסיר העול מבני אדם, הנה כבר התבאר לך שהמצות הראשונה לא היו בה דברי עולה וזבח אחר שהם על צד הכונה השנית כמו שזכרנו, וזה העניין בעצמו אשר אמר ירמיהו הוא אשר נאמר בתהלים על צד ההוכחה לאומה בסכלה הכונה הראשונה ולא היתה מבדלת בינה ובין הכונה השנית, אמר שִׁמְעָה עמי ואדברה ישראל ואעידה בך אלהים אלהיך אנכי לא על זבחיך אוכיחך ועולותיך נגדי תמיד אם אקח מביתך פר ממכלאותיך עתודים, ובכל מקום שנכפל זה העניין זאת היא הכונה בו והבינהו מאד והסתכל בו:

פרק שלשה ושלשים

מכלל כוונת התורה השלמה גם כן להרחיק התאוות ולבוז בהן ולמעטן בכל יכולת שלא יכוין מהן אלא ההכרחי, וכבר ידעת שרוב תאוות ההמון ושלותם אמנם הוא בהרבות, במאכל, ובמשתה, ובמשגל, וזהו המבטל לשלמות האדם האחרון המזיק לו גם כן בשלמותו הראשון המפסיד לרוב ענייני אנשי המדינה והנהגת הבית כי בהמשך אחר התאוה לבד כמו שיעשו הסכלים יבטלו התשוקות העיוניות ויפסד הגוף ויאבד האדם קודם זמנו הטבעי וירבו האנחות הדאגות ותתרבה הקנאה והשנאה והמלחמות לקחת מה שביד זולתו, והמביא לכל זה היות הסכל משים ההנאה לבד הכלית מכוונת לעצמה, ולזה עשה שם יתעלה תחבולה בתתו לנו מצוות שיבטלו זה התכלית וירחיקו מחשוב בה בכל צד ומנע מכל מה שמביא לרוב תאוה ולהנאה לבד, וזה כונה גדולה מכוונות זאת התורה, הלא השתכל דברי התורה איך שצותה להרוג מי שנראה מעניינו שהוא מרבה בבקשת הנאות המאכל והמשתה והוא בן סורר ומורה,

והוא

Sabbatsfeier und „Gesetz“ auf die Rechtsverordnungen, die Entfernung der Ungerechtigkeit zu beziehen sei. Das war aber der eigentliche Zweck Gottes; nämlich zuerst der Glaube an die höhere Wahrheiten, als der Glaube an Erschaffung der Welt, zu dessen Befestigung, wie ich [7]) schon in diesem Werke erörtert habe, das Sabbatsgebot vorzüglich dienen sollte; sodann neben diesen Glaubenswahrheiten, die Entfernung der Ungerechtigkeit von den Menschen. Hieraus erhellt also, daß die ersten Verordnungen nicht Brand und Schlachtopfer betrafen, welche nicht unmittelbar beabsichtigt sind. Mit dieser Ermahnung des Jeremias stimmt völlig überein, eine Stelle in den Psalmen, in welcher die ganze Nation getadelt wird, über ihre Verkennung des Hauptzweckes und ihre Verwechselung desselben mit dem untergeordneten Zwecke. Er sagt: „Höre mein Volk! ich rede; Israel! ich zeuge unter dir, „Gott bin ich, dein Gott! Ich strafe dich nicht, ob deiner Opfer; „dein Altar raucht ja stets vor mir, ich mag kein Rind aus deinem Hause, aus deinen Heerden keine Böcke“ (Psalm 50, 7-9). Und allenthalben, wo dergleichen Stellen vorkommen, sind sie in diesem Sinne aufzufassen, was ich dir zu berücksichtigen und zu beherzigen empfehle. —

Dreiunddreißigster Abschnitt.

Zu den Zwecken des vollkommenen Gesetzes gehört auch, daß wir die Begierden fern halten, beherrschen, möglichst einschränken und sie nur in Beziehung auf die nothwendigsten Bedürfnisse befriedigen. Du weißt, daß der Pöbel als den Gipfel des Glückes und der Seligkeit, den uneingeschränkten Genuß der Speise, des Trankes und der Wollust betrachtet. Aber diese Genußsucht, welche dem geistigen Wohle des Menschen hinderlich ist, schadet auch seinem leiblichen Wohle; sie übt einen verderblichen Einfluß aus auf die Verwaltung der öffentlichen und der häuslichen Angelegenheiten. Denn wenn wir, wie die Thoren, nur den Lüsten fröhnen, erkaltet nicht nur die Liebe zur höhern Ausbildung, sondern auch der Körper wird siech, und der Mensch stirbt vor der natürlichen Zeit; Kummer uud Sorge, Neid und Haß nehmen überhand; es entstehen Streitigkeiten, und Eingriffe in fremdes Eigenthum. Diese Genußsucht des Thoren ist die Folge seiner Täuschung, nach welcher er in der Befriedigung der sinnlichen Lüsten den höchsten Lebenszweck setzet. Darum gab uns Gott in seiner hohen Weisheit Verordnungen, welche solchen Ansichten entgegenstreben, uns von solchen Gedanken gänzlich ablenken, und von Allem entfernen, was zu übermäßigem Sinnengenuß und zur Wollust reizt. Und dieses ist eine der Hauptabsichten des göttlichen Gesetzes. Du kannst dich hievon überzeugen aus der Strenge, mit welcher das Gesetz denjenigen umzubringen gebietet, der in seiner Lebensart eine unersättliche Genußsucht in Beziehung auf Essen und Trinken beurkundet, nämlich den abtrünnigen und widerspenstigen

והזא אמרו זולל וסובא, וצוה לרגום אותו באבנים ולמהר לבערו מן העולם קודם שיגדל ענינו וימית רבים ויפסיד ענייני אנשים טובים ברוב תאותו, וכן מכלל כונות התורה, הרכות, ושיהיה אדם נשמע לחבריו ושלא יהיה קשה בלרתי נשמע לחבריו, אך יהיה עושה רצון חבריו ועונה אותם ונשמע אליהם לחפצם ושב אל רצונם, כבר ידעת מצותו יתעלה ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד, הסכת ושמע ישראל, אם תאבו ושמעתם, ונאמר במי שנשמע לקבל מה שצריך לקבלו ושמענו ועשינו ונאמר בו על צד המשל משכני אחריך נרוצה, וכן מכוונת התורה הטהרה והקדושה כלומר הרחקת המשגל ולהשמר ממנו ולמעטו בכל אשר יוכל, כמו שאני עתיד לבאר (בפרק מ"ט מזה החלק) שכשצוה השם יתעלה לקדש האומה לקבל התורה אמר וקדשתם היום ומחר ואמר לא תגשו אל אשה, הנה באר שהקדושה היא הרחקת המשגל, כמו שבאר ג"כ שהנחת שתיית היין קדושה באמרו בנזיר קדוש יהיה, ולשון ספרא והתקדשתם והייתם קדושים זו קדושת מצות, וכמו שקראה התורה עשיית אלו המצות קדושה וטהרה, כן קראה העברת אלו המצות ועשיית הדברים המגונים טומאה, כמו שאבאר אמנם נקוי הבגדים ורחיצת הגוף ונקוי הזיעה והלכלוכים הוא גם כן מכוונת זאת התורה, אך אחר טהרת המעשים וטהרת הלב מן הדעות הטמאות והמדות המגונות, אמנם שיספיק לאדם נקוי הנראה ברחיצה וטהרת הבגדים לבד

עם

Dreiunddreißigster Abschnitt.

ג) Conf. Tractat Sanhendrin 71 b:

תנא ר' יוסי הגלילי אמר רבי מפני שאבל זה תרטימו בשר וכו'.

und 72 a

בן סורר ומורה נדן על שם סופו ימות זכאי ולא ימות חייב.

und ibid. 63 a. Conf. unten Kap. 41, Anmerk. 19.

spenstigen Sohn, der in der Schrift als Schlemmer und Säufer bezeichnet wird. (Deut. 21, 21.) Denn das Gesetz befiehlt, daß man ihn mit Steinen todt werfe, und ihn zeitlich aus der Welt wegräume, ehe er das Maaß [1]) seiner Ruchlosigkeit voll füllet, Mordthaten begeht und durch seine Ausschweifungen das Glück unschuldiger Menschen zerstört. Ferner beabsichtigte das Gesetz, daß der Mensch sich der Sanftmuth befleißige, sich gefällig gegen seine Bekannten erweise, und keinen Eigensinn blicken lasse; daß er ihre Bestrebungen befördere, ihre Bitten gewähre, ja selbst ihren Wünschen zuvorkomme. Du weißt nämlich das göttliche Gebot: „Beschneidet also die Vorhaut eures Herzens und seid „nicht mehr so hartnäckig" (Deut. 10. 16); ferner: [2]) „Sei sanft„müthig und gefällig Israel", (ibid. 29, 9) und Jesaias sagt: „Wenn ihr gütig und gefällig seid, so genießt ihr des Landes „Segen" (Jes. 1, 19).

Auch heißt es in Beziehung auf das willige Aufnehmen: „Wir wollen es willig aufnehmen und thun" (Deut. 5. 24.), wie es auch allegorisch heißt; [3]) „zeuch mich, wir wollen dir nachlaufen" (Hohes-Lied 1, 4). „Ferner beabsichtigte das Gesetz die Reinigung und Heiligung, d. h., die möglichste Beschränkung Verringerung des Beischlafes", wie ich weiter unten erklären werde. So sagte auch Gott, als er gebot die Nation zu heiligen, um sie auf den Empfang des Gesetzes vorzubereiten: „und heilige sie heute und morgen" (Exod. 19. 10.), und darauf: „Nahet euch nicht zum Weibe" (ibidem 15.), woraus deutlich erhellt, daß zur Heiligkeit die Entfernung vom Beischlafe gehört. Deßgleichen betrachtet auch das Gesetz die Enthaltung vom Genusse des Weines als heiligend, indem es von dem Nasiräer heißt: (Num. 6. 5.) „er soll heilig sein;" der Siphra bemerkt über die Stelle: „Ihr müßt euch also heilig halten, daß ihr heilig werdet" (Lev. 11, 44). Dieses ist die Heiligung durch die Ausübung der Gebote. So wie aber die Befolgung der Verordnungen, Heiligkeit und Reinheit von der Schrift genannt wird; so nennt sie die Uebertretung der Verordnungen und das Begehen schändlicher Handlungen, Unheiligkeit und Unreinheit. [4]) Die Reinlichkeit der Kleider, das Waschen des Körpers, die Reinhaltung von Schmutz gehört zwar auch zu den Absichten des Gesetzes, vorausgehen aber muß die Reinheit der Handlungen und die Reinigung des Herzens von unwürdigen Gesinnungen und schändlichen Eigenschaften. Denn wer sich auf die bloß äußerliche Reinheit des Körpers und der Kleider beschränkt und sich einem über-

---

Dreiunddreißigster Abschnitt.

[2]) Wahrscheinlich nimmt M. den Vers in diesem Sinne. Vergleiche jedoch Johlsohn's Uebersetzung und seine Anmerkung zu dieser Stelle.

[3]) cf. Midrasch Rabba zu dieser Stelle.

[4]) cf. Kap. 41. die Bemerkung des M. über die gebotene Reinlichkeit im Kriegslager, und Kap. 48. über das Verbot des Schwein's.

עם רוב התאוה בתענוגים והשלוה במאכלים ובמשגל הוא בתכלית הגנות, אמר ישעיה בזה המתקדשים והמטהרים אל הגנות אחר אחת בתוך אוכלי בשר החזיר וגו', אמר שהם יטהרו ויתקדשו במקומות המגולים והמפורסמים, ואחר כן יתיחדו בחדרים ותוך בתיהם במריים וחטאתם בהשתלחם לאכול האסורים החזיר והשקץ והעכבר, ושמא הוא רומז באמרו אחר אחת בתוך להתיחד במשגל האסור, והעולה מן המאמר שנגליהם מנוקים אבל תוכם הם עם תאותם והנאת גופם ואין זה כונת התורה, אבל הכונה הראשונה למעט התאוה ולנקות הנגלה אחר נקוי הנסתר, וכבר העיר שלמה על מי שיכון אל רחיצת הגוף וטהרת הבגדים והמעשים מלוכלכים והמדות רעות אמר שלמה דור טהור בעיניו ומצואתו לא רוחץ דור מה רמו וגומר, וכשתשכל גם כן באלו הכונות אשר זכרנו בזה הפרק יתבארו לך סבות מצות רבות היו סבותיהם נסכלות קודם ידיעת אלו הכוונות כמו שאבאר אחר זה:

פרק ארבעה ושלשים

מה שצריך שתדעהו גם כן שהתורה לא תביט לדבר הזר, ולא תהיה התורה כפי העניין המועט, אבל כל מה שירצה ללמדו מדעת או מדה או מעשה מועיל אמנם יכוון בו העניינים שהם על הרוב ולא יביטו לעניין הנמצא מעט ולא להזק שיבא לאחד מבני אדם מפני השעור ההוא וההנהגה ההיא התורייה, כי התורה הוא עניין אלהי ועליך לבחון העניינים הטבעיים אשר התועלות ההן הכוללות הנמצאות בהם יש בכללם ויתחייב מהם נזקים פרטים כמו שהתבאר מדברינו ודברי זולתינו,¹ ולפי זאת הבחינה גם כן אין לתמוה מהיות כונת התורה לא תשלם בכל איש ואיש אבל יתחייב בהכרת

Vierunddreißigster Abschnitt.

¹) Da bei der Annahme, daß die Verordnungen sich nicht nach dem Willen, sondern nach der Vernunft Gottes richten, und daß dem Gesetze gewisse Zwecke zu Grunde liegen, Einwürfe, welche von der Wahrnehmung des Mißlingens jener vorausgesetzten Zwecke hergenommen sind, gegen die Göttlichkeit des Gesetzes sich erheben könnten, so erörtert Maimonides diese Einwürfe und widerlegt sie durch genauere Entwickelung des Begriffes der göttlichen Zwecke.

übermäßigen Hang nach sinnlichen Genüssen, nach Gefräßigkeit und Wollust hingibt, der ist im höchsten Grade verwerflich. Von solchen sagt Jesaias: „Jene die Heiligkeit erheucheln, mit verstellter Reinheit in Gärten schleichen; dort in ihrer Mitte (dem Unwesen) zu fröhnen, die essen das Fleisch der Sau, eine Gräul, eine Maus etc. (Jes. 66. 17). Oeffentlich, will er sagen, stellen sie sich als rein und heilig; heimlich aber in dem Innern ihrer Häuser vereinigen sie sich zu jeder Art von Sünde und Schändlichkeit, essen Schwein, Aas und Maus: Die Worte „in ihrer Mitte (dem Unwesen) zu fröhnen" beziehen sich wahrscheinlich auf verbotenen Beischlaf. Demnach ist der Sinn des Verses: ihr Aeußeres ist rein, ihr Inneres aber mit Lüsten und sinnlichen Begierden erfüllt. Dieses widerstrebt aber dem Geiste unsres Gesetzes. Denn die Absicht des Gesetzes ist, daß man zuerst die sinnlichen Lüsten vermindere, die Reinigung des Aeußern aber, erst nach der Reinigung des Innern vornehme. Schon Salomo schildert solche, die auf das Waschen des Körpers, und die Reinigung der Kleider Gewicht legen, während ihre Handlungen verwerflich und ihre Sitten verdorben sind, mit den Worten: „Ein Geschlecht, das sich rein dünkt, aber von seinem Unflath nicht „gewaschen ist; ein Geschlecht, das seine Augen hoch trägt" (Sprüche Salomo's 30, 12. 13). Wenn Du genau überlegst, was ich in diesem Kapitel von den Zwecken des Gesetzes erwähnt habe, wirst du über viele bis jetzt unbekannte Ursachen vieler Verordnungen neues Licht erhalten, wie ich später zeigen werde.

Vierunddreißigster Abschnitt.

[1]) Höchst wissenswerth ist dir auch, daß das Gesetz dasjenige, was blos ausnahmsweise und äußerst selten eintritt, nicht beachtet, sondern wo es die Aneignung von Erkenntnissen oder Sitten oder nützlichen Handlungen bezweckt bloße Rücksicht auf das, was häufig geschieht, nimmt. Es kehrt sich nicht an den [2]) Schaden, den etwa einzelne Menschen durch seine Verordnungen erleiden. Das Gesetz ist nehmlich ein göttliches Werk, und die Betrachtung der Natur überzeugt dich, daß ihre Kräfte sich ebenfalls nur der Gesammtheit heilsam und nützlich erweisen, dem Einzelnen aber mannichfaches Uebel bereiten, wie aus meinen und Anderer Worten erhellet. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend kannst du auch begreiflich finden, daß die Absicht des Gesetzes nicht an jedem vollkommen in Erfüllung geht, und nothwendig sich Menschen finden, denen dessen beabsichtigte

---

Vierunddreißigster Abschnitt.

[2]) Z. B. Wenn zwei Zeugen, die in ihren Aussagen übereinstimmen, gegen jemanden auftreten, so muß der Richter den Angeklagten als schuldig erklären, und doch können in seltenen Fällen beide Zeugen Betrüger sein, und durch den Arm des Gesetzes den Unschuldigen in's Unglück gestürzt haben. cf. 1 Könige 21, 13.

בהכרת מציאות אנשים לא תשלימם ההנהגה ההיא התורייה, כי הצורות הטבעיות המיניות לא יתנו כל מה שראוי בכל איש ואיש כי הכל מאל אחד יתעלה ופעלה אחת (a וכולם נתנו מרועה אחד, וחלוף זה נמנע, וכבר בארנו (בפרק ט"ו מזה החלק) שלנמנע טבע קיים לא ישתנה לעולם, ולפי זאת הבחינה גם כן אי אפשר שיהיו התורות נתונות לפי ענייני האנשים והזמנים המתחלפים כדמות הרפואה אשר רפואת כל איש מיוחדת לפי מזגו הנמצא בשעתו, אבל צריך שתהיה ההנהגה התורייה מוחלטת כוללת לכל ואע"פ שהיא ראויה לקצת אנשים ולאחרים איננה ראויה, כי אלו היה לפי האנשים היה נופל ההפסד בכל ונתת דבריך לשיעורים, ומפני זה אין ראוי שיקשרו העניינים המכוונים כונה ראשונה מן התורה לא בזמן ולא במקום, אבל יהיו החקים והמשפטים מוחלטים סתם וכוללים כמו שאמר יתעלה הקהל חקה אחת לכם, ואמנם יכוון בהם התקנות הכוללות על הרוב כמו שבארנו, ואחר הקדימי אלו ההקדמות אתחיל לבאר מה שכונתי לבארו:

פרק חמשה ושלשים

ראיתי לחלוק המצות כלם לפי זאת הכוונה אל י"ד כללים: הכלל הראשון כולל המצוות אשר הן דעות שרשיות והן אשר ספרנום בהלכות יסודי התורה ומן הכלל הזה עוד התשובה והתעניות כמו שאבאר, ולא יאמר בנתינת הדעות האמתיות והמועילות כאמונת התורה מה תועלתה כמו שביארנו: הכלל השני כולל המצות התלויות באסור ע"ז והם אשר מנינו אותם בהלכות ע"ז ודע שכלאי בגדים וערלה וכלאי הכרם הם ג"כ מזה

הכלל

Vierunddreißigster Abschnitt.

a) So in beiden C. ופאעל ואחד

[3]) d. h. Natur und Gesetz. Der Ausdruck im Texte וכולם נתנו מרועה אחד ist Kohelet cap. 12, 11. nachgebildet. cf. — Hagiga — 3 b und Traktat Sophrim cap. 17, 1.

[4]) Die Natur kann nicht lauter wohlorganisirte Weien hervorbringen, weil mit dem Stoffe die Privation nothwendig verbunden ist (cf. cap. 12) und die Absicht des Gesetzes kann nicht an allen Individuen vollkommen erreicht werden, weil Gott das Gesetz der Freiheit an die Natur des Menschen geknüpft hat.

tigte wohlthätige Wirkung nicht in ihrem ganzen Umfange zu Theil wird. Erlangt ja auch nicht jedes Individuum Alles, was ihm gemäß der Naturbeschaffenheit seiner Gattung zukommt. [3]) Beide nehmlich sind durch Einen Gott entstanden, durch Einen Werkmeister zu Stande gekommen und durch Einen Denker ausgedacht. [4]) Daß es aber anders sei, ist unmöglich: [5]) dem Unmöglichen kommt aber, wie wir schon nachgewiesen haben, eine beharrliche ewig unveränderliche Natur zu. Nach dieser Ansicht erklärt sich auch die Unmöglichkeit, daß die Verordnungen sich richteten nach den sich verändernden Verhältnissen der Menschen und nach der Verschiedenheit der wechselnden Zeiten, gleich einem Heilmittel, welches auf das zeitliche Temperament eines jeden Einzelnen berechnet ist. Vielmehr ist das Gesetz allgemein und das Ganze im Auge habend unbekümmert, ob es jeden Einzelnen etwas fromme, weil durch die Berücksichtigung jedes Einzelnen, es nicht nur der Gesammtheit geschadet, sondern auch [6]) eines bestimmten Prinzips ermangelt hätte. Darum konnten diejenigen Verordnungen des Gesetzes, die einen unmittelbaren Zweck haben, weder an der Zeit noch an Ort geknüpft, vielmehr mußten sie allgemein, und für jeden bindend sein, [7]) wie Gott sagte: „In der Gesammtheit sei einerlei Satzung für euch" (Num. 15. 15.) Hierdurch kommen zu Stande die Verordnungen, welche das Allgemeine und meist Vorkommende im Auge haben. Nachdem ich diese einleitenden Bemerkungen vorangeschickt habe, will ich nun zur Darstellung meines Hauptgegenstandes übergehen.

Fünfunddreißigster Abschnitt.

Es schien mir diesem Zwecke angemessen, sämmtliche Verordnungen in [1]) vierzehn Klassen einzutheilen. Die erste Klasse umfaßt die Verordnungen, welche die Grundlehren betreffen, über welche wir in dem Abschnitte Jesode Hatorah abhandelten. Auch gehört zu dieser Klasse das Gebot von der Bekehrung und von den [2]) Bußtagen, wie ich erklären werde. Bei solchen an sich wahren und den Glauben an die Lehre befördernden Grundsätzen fällt aber die Frage nach ihrem Nutzen von selbst weg. Die zweite Klasse umfaßt die Verordnungen, die das Verbot des Götzendienstes betreffen, welche wir in dem Abschnitte von Abodah sarah auseinandersetzten. Damit steht in Verbindung das Verbot von Klai Begadim, Orlah und Klai

---

[5]) cf. ap. 15.

[6]) Ein im Talmud häufig vorkommender Ausdruck.

Fünfunddreißigster Abschnitt.

[1]) Diese Eintheilung ist mit der Eintheilung seines Werkes Mischna Tora in 14 Bücher, woselbst ein anderer Zweck vorwaltete, nicht ganz identisch, war aber nachdem Mischna Tora vorlag, sehr leicht zu Stande zu bringen, da schon in jenem Werke die in Beziehung auf den gegenwärtigen Zweck verwandten Materien größtentheils zusammengestellt sich vorfinden. Das Princ. Div. beider Eintheilungen ist subjectiv.

[2]) Conf. Helchot Taanit, cap. 1. Halachah. 1.

הכלל כמו שיתבאר, וסבת זה הכלל ג"ב ידועה מפני שהיא לאמת הדעות האמתיו' ולהשאירם לנצח בהמון: הכלל השלישי כולל המצות התלויות בתקון המדות והם אשר ספרנום בהלכות דעות, וידוע שבטוב המדות תשלם חברת בני אדם וקבוציהם אשר הוא הכרחי לסדור בני אדם: הכלל הרביעי כולל המצוות התלויות בצדקות ובהלואות ובמתנות ומה שנמשך עמהן כערכין וחרמין ודיני המלוה והעבדים וכל המצות אשר נמנו בספר זרעים מלבד הכלאים והערלה, וסבת אלו כולה מבוארת כי תועלתם חוזרת על הכל חלילה כי העשיר היום הוא או זרעו יהיה עני למחר והעני היום הוא או בנו יהיה עשיר למחר: הכלל החמישי כולל המצוות התלויות במניעת העול והחמס והם אשר כלל אותם ספרי נזיקין מהבורינו, ותועלת זה הכלל מבוארת: הכלל הששי כולל המצות התלויות בדיני (ממונות) [a] תשלומין כדין גנב וגזלן ודין עדים זוממין ורוב מה שספרנום בספר שופטים, ותועלת כל אלו מבוארת שאם לא יענש החוטא והחומס לא יסתלק נזק בשום פנים ולא יסתלק חושב להרע, ולא כשטות החושבים שהנחת דיני התשלומין הוא חמלה על בני אדם אבל הוא אכזריות גמורה והפסד סדר המדינה, אבל החמלה הוא מה שצוה בו השם יתעלה שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך: הכלל השביעי כולל דיני ממון התלויים בעסק בני

ארם

Fünfunddreißigster Abschnitt.

a) Diese Leseart in den früheren Ausgaben gibt sich schon dadurch als falsch zu erkennen, daß erst die folgende Klasse die דינימִמון umfaßt. Unsere Emendation ist die Uebersetzung des קצאצאה im Original.

[3]) M. bezieht sich hier bloß auf den Theil der Verordnungen der dritten Klasse, welche das Verhältniß des Menschen zum Menschen angehet, cf. finem cap. Er betrachtet also keineswegs das Sittengesetz bloß aus dem Begriffe des Staates, vielmehr legt M. ihm auch abgesehen von der bürgerlichen Gesellschaft einen Werth an sich bei. Doch ist nach ihm die Ausübung des Sittengesetzes nicht der höchste Zweck des Menschen, sondern nur Vorstufe zur Erlangung des höchsten Zweckes. Denn dieser ist nach Maimonides die Erkenntniß Gottes verbunden mit dem Streben, in eine innige Verbindung mit Gott zu treten, ein Streben, dessen Gelingen wiederum die gottähnliche Gesinnung להדמות בדרכיו also die Ausübung des Sittengesetzes voraussetzt. cf. cap. 18, 27, 51, 54. —

Klai Kerem, wie sich unten zeigen wird. Auch die Ursache dieser Verordnungen ist einleuchtend; sie dienen nehmlich zur Befestigung des wahren Glaubens und zur ewigen Erhaltung desselben bei der Nation. Die dritte Klasse umfaßt die Verordnungen über die Verbesserung der Sitten, welche wir in dem Abschnitte Deot entwickelten. Bekanntlich aber wird durch gute Sitten [3]) das Band der menschlichen Gesellschaft und des Staatslebens befestigt, was zur bürgerlichen Wohlfahrt unumgänglich nothwendig ist. — Die vierte Klasse unfaßt die Verordnungen welche sich beziehen auf Almosen, Verleihuugen, Geschenke und ähnliche. Dergleichen sind Schatzungen, Weihungen, die Pflichten in Betreff des Darleihens und der Knechte; ferner alle Verordnungen, von welchen in dem Buche Seraim abgehandelt wurde, ausgenommen die Verordnungen über Klaim und Orlah. Derselben Zweck ist augenscheinlich; sie gewähren einen Nutzen, der sich über alle Menschen erstreckt. Wer nämlich heute reich ist, kann morgen, er selbst oder seine Nachkommen [4]) arm werden: und wer heute arm ist, kann morgen, er selbst oder seine Nachkommen reich werden. Die fünfte Klasse umfaßt die Verordnungen, welche die Abwendung der Gewalt und Ungerechtigkeit bezwecken, und von welchen wir in dem Buche Nesikin handelten. Der Nutzen derselben ist an sich klar. Die sechste Klasse umfaßt die Verordnungen über Strafen, als des Diebes, des Räubers und des falschen Zeugen und die meisten Verordnungen, die wir in dem Buche Schoftim darstellten. Der Zweck dieser Strafen ist einleuchtend. Bliebe nehmlich der Sünder unbestraft, so wäre man nie vor Schaden sicher, und die Ruchlosigkeit grenzenlos. [5]) Unrichtig ist aber die Ansicht derer, welche in der Nichthandhabung der Strafgesetze eine Wohlthat für das Menschengeschlecht erblicken, vielmehr ist dieselbe eine wahre Hartherzigkeit, indem sie die Auflösung der menschlichen Gesellschaft bewirkt. — Eine Wohlthat hingegen ist, was die erhabene Gottheit gebot: „Richter und Vorsteher sollst du dir setzen

„in

Fünfunddreißigster Abschnitt.

[4]) cf. Traktat Schabbat 151 b. גלגלהוא שחוזר בעולם

[5]) Die Strafgesetze werden hier aus dem richtigen Gesichtspunkte ihrer Nothwendigkeit für das Bestehen der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet. Daher kann auch in mannigfachen Fällen namentlich bei Privat-Beleidigungen Verzeihung und Dispensation eintreten, es hat also diese Betrachtungsweise Nichts gemein mit jener intoleranten Ansicht der Stoicker, nach welchen Verzeihen das Merkmal einer schwachen Seele sei, und der Weise sich nicht einmal zur Milderung der Strafen verstehen dürfe, indem Nachsicht und Gelindigkeit voraussetze, daß der Sünder nicht durch eigne Schuld und Bosheit gesündigt habe.

אדם קצתם עם קצתם כהלואה והשכירות והפקדונו' והמקח והממכר וכיוצא באלו והירושו' מזה הכת והם המצות אשר ספרנום בספר קניין ומשפטים, ותועלת זה הכלל מבוארת כי זה השתתפות בממון הכרחי לבני אדם בכל מדינה ואי אפשר בלא נתינת דרכי יושר באלו העסקים ולשערם שיעור מועיל: הכלל השמיני הוא כולל מצות הימים הידועים כלומר שבתות וימים טובים והם אשר ספרנום בספר זמנים, והתורה בארה עלת כל יום מהם וזכרה סבתו ושהוא להגיע אל דעת אמתי או למנוחת גוף או לשניהם יחד כמו שאני עתיד לבאר: הכלל התשיעי כולל שאר העבודות הכוללות המעשיות כתפילה וק"ש ושאר מה שספרנום בספר אהבה מלבד המילה, ותועלת זה הכלל היא מבוארת שהיא כלה מעשים שמחזקים הדעות באהבת השם יתעלה ומה שצריך שיאמן בו ושייוחס אליו: הכלל העשירי כולל המצות התלויות במקדש וכליו ומשרתיו והם המצות אשר ספרנום בספר עבודה, וכבר קדם לנו זכרון תועלת זה הכלל: הכלל העשתי עשר כולל המצות התלויות בקרבנות והוא רוב המצות אשר ספרנום בספר עבודה וספר קרבנות, וכבר קדם לנו זכרון תועלת המצות בקרבנות בכלל ואיך היה ההכרחי בזמן ההוא: הכלל השנים עשר כולל המצות התלויות בטומאות ובטהרות, והכונה בכולם בכלל להתרחק מהכנס למקדש כדי שיהיה לו בנפש גדולה ויהיו יראים ופוחדים ממנו כמו שאני עתיד לבאר: הכלל השלשה עשר כולל המצוות התלויות באסור מאכלים ומה שנתלה בהם והם המצות אשר זכרנום בהלכות מאכלות אסורות ונדרים ונזירות בזה הכלל, והכונה בכל זה לפסוק רוב התאוה והשלוח בבקשת הערב ולשום

תאות

Fünfunddreißigster Abschnitt.

*) Hier ist die Rede von den Verordnungen in Beziehung auf die Streitigketten zwischen dem Gläubiger und dem Schuldner; dagegen sind die דיני המלוה und הלואות der vierten Klasse nicht in mildthätigen Sinne gemeint.

„in allen deinen Thoren." (Deut. 16. 18). Die siebente Klasse umfaßt das Eigenthum betreffende Gesetze, welche aus dem gegenseitigen Verkehr der Menschen entspringen; als über [6]) Darleihen, Vermiethungen, anvertrautes Gut, Kauf und Verkauf, und Aehnliches. Auch Erbrechte gehören in diese Klasse. Diese Gesetze haben wir in dem Buche Kinian, und in dem Buche Mischpatim auseinandergesetzt. Ihr Zweck ist klar: denn in einem jeden Staat müssen die Menschen nothwendig in solche auf das Eigenthum sich beziehende Verhältnisse treten, wodurch billige und hinlänglich genau bestimmte Gesetze über diese Verhältnisse unumgänglich nothwendig werden. Die achte Klasse umfaßt die Gebote von den heiligen Tagen, als vom Sabbat und den Festen, welche wir im Buche Semanim darstellten. Die Schrift selbst erklärt die Ursache und den Zweck eines jeden dieser Tage, daß sie nehmlich dienen zur Erlangung wahrer Ansichten, oder zur Erholung des Körpers, oder vielmehr zu Beidem, wie ich weiter unten zeigen werde. Die neunte Klasse betrifft einen Theil der Verordnungen über den praktischen Gottesdienst, als über das Gebot, des Schma-Lesen und andere in dem Buche Ahabah dargestellte Gebote, ausgenommen das dort befindliche von der Beschneidung. Der Nutzen derselben ist einleuchtend. Es befestigen diese Handlungen die Grundsätze der Liebe zu Gott, und erzeugen richtige Vorstellungen von ihm und seinen Eigenschaften. Die zehnte Klasse umfaßt die Gebote, welche sich auf den Tempel, dessen Gefäße, und dessen Diener beziehen, wovon wir in dem Buche Aboda abhandelten. Ueber deren Zweck haben wir uns schon oben ausgesprochen. Die elfte Klasse umfaßt die Gebote, welche die Opfer betreffen, denen das Buch Abodah und das Buch Korbanot größtentheils gewidmet ist. Des Zweckes der Opfer und der Nothwendigkeit derselben zur damaligen Zeit, haben wir schon oben im allgemeinen Erwähnung gethan. Die zwölfte Klasse umfaßt die Gebote, welche sich auf die Unreinheit und Reinigung beziehen. Alle diese Gebote haben im Allgemeinen den Zweck, den Zugang zum Tempel zu erschweren, damit man die Würde desselben im Herzen bewahre, und Scheu und Achtung vor demselben enpfinde, wie ich unten zeigen werde [7]). Die dreizehnte Klasse umfaßt die Verordnungen über die verbotenen Speisen, und was damit in Verbindung stehet. Wir haben dieselben in der Abhandlung über die verbotenen Speisen entwickelt. Auch die Gebote von den Gelübden und Entsagungen gehören in diese Klasse. Sie haben den Zweck, die sinnlichen Begierden zu unterdrücken, damit wir

Fünfunddreißigster Abschnitt.

[7]) Die Verordnungen, dieser Klasse, befinden sich in ספר טהרות Auffallend ist es, daß bei dieser Klasse die Verweißung auf Mischna Tora in den Text — auch in den beiden C. fehlt sie — nicht aufgenommen ist.

תאות המאכל ומשתה תכלית כמו שבארנו בפתיחת אבות מפירוש המשנה: הכלל הארבעה עשר כולל המצות הנתלות באסור קצת הביאות והם אשר ספרנום בספר נשים ובהלכות איסורי ביאה וכלאי בהמה מזה הכלל, והכונה באלו גם כן למעט המשגל ולמעט מותר תאות הביאה בכל אשר יוכל ולא יעשה תכלית כמעשה הסכלים כמו שבארנו בפירוש מסכת אבות והמילה גם כן בזה הכלל, וכבר נודע שהמצות כולם יחלקו לשני חלקים, מצוות שבין אדם למקום, ומצות שבין אדם לחברו, ואשר בין אדם לחברו מאלו הכללים אשר חלקנום וספרנום הם הכלל החמישי והששי והשביעי וקצת השלישי, ושאר הכללים הם בין אדם למקום, והוא שכל מצוה בין שתהיה עשה או לא תעשה ויהיה הכונה בה ללמד מדה טובה או דעת או תקון מעשים שהם מיוחדים לאדם עצמו וישלימוהו הן יקראו אותם שבין אדם למקום, ואף על פי שעל דרך האמת יביאו לעניינים שבין אדם לחברו אך אחר אמצעות דברים רבים ובבחינות כוללות ואינם באים לנזק אחרים מתחלה והבן זה, ואחר שהגדתי מצוות אלו הכללים אשוב למצות כל כלל מהם מצוה מצוה ממה שיחשב שאין תועלת בה או שהיה דין שלא יושכל כלל ואבאר עלתה ומקום תועלתה מלבד המעט אשר לא השגתי הכונה בהם עד היום:

פרק ששה ושלשים

המצות אשר כלל אותם הכלל הראשון, והם הדעות אשר ספרנום בהלכות יסודי התורה, סבת כלם מבוארת השתכל בהם אחת אחת תמצא אמתת הדעת ההוא ושהוא עניין מופתי, וכן כל מדה שבא מן הורוה

והאזהרה

Fünfunddreißigster Abschnitt.

8) Diese Einleitung ist bekannt unter dem Titel שמונה פרקים das Original ist arabisch und von Rabbi Samuel Ibn Tibon ins Hebräische übersetzt worden. Die Stelle, auf welche sich M. hier bezieht, befindet sich Cap. 4.

9) Diese Stelle befindet sich in den 8 Capiteln (l. c.) welche M. oft schlechtweg פירוש מסכת אבות nennt: vergleiche אגרות fol. 44 ed. Amst.

10) Diese Eintheilung ist nach der Mischna Tract. Joma 85 b.

wir nicht in den Genuß annehmlicher Speise und Getränke das letzte Ziel unseres Strebens setzen, wie ich mich in der 8) Einleitung meines Mischnakommentar's zu Abot ausgesprochen habe. Die vierzehnte Klasse umfaßt die Verordnungen über den verbo'enen Beischlaf, worüber wir im Buche Naschim und im Abschnitte Isura Biah abhandelten. Auch das Verbot von der Begattung verschiedenartiger Thiere gehört in diese Klasse. Diese Verordnungen haben den Zweck, durch Einschränkung des Beischlafs die fleischlichen Begierden möglichst zu vermindern, damit wir nicht deren Befriedigung gleich den Thoren zur Hauptangelegenheit des Lebens machen, wie ich dies in meinem Kommentar zu Abot 9) entwickelt habe. Auch das Gebot der Beschneidung gehört in diese Klasse.

Es lassen sich aber auch bekanntlich sämmtliche Verordnungen 10) in zwei Klassen eintheilen, in solche welche sich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, und in solche, welche sich auf das Verhältniß des Menschen zum Menschen beziehen. Zu den Verordnungen, welche sich auf das Verhältniß zwischen Menschen und Menscheu beziehen, gehören die fünfte, sechste, siebente und ein Theil der dritten von den oben eingetheilten Klassen, die Uebrigen betreffen das Verhältniß zwischen Mensch und Gott. Jede Verordnung nehmlich, möge sie ein Gebot oder ein Verbot enthalten, welcher die Absicht zu Grunde liegt, gute Eigenschaften, Glaubenslehren oder gute Handlungen zu bewirken, welche die Menschen an sich angeht, und seine Serbstvervollkommnung befördert, wird eine auf das Verhältniß zwischen Mensch und Gott sich beziehende genannt. Es übt zwar eine solche auch auf das gegenseitige Verhältniß der Menschen ihren Einfluß aus, dieser wird aber nicht unmittetbar, sondern durch viele Mittelursachen bewirkt: so daß der Schaden nicht sogleich bemerkt wird, den jene Verordnung verhüten soll. Nachdem ich nun alle Verordnungen in ihre Klassen eingetheilt habe, gehe ich über zur Erklärung des Zweckes der einzeln Gebote in jeder Klasse und selbst solcher Gebote die keinen Zweck oder doch einen unergründlichen zu haben scheinen, ausgenommen einige, deren Zweck ich bis auf diesen Tag nicht zu entdecken vermochte.

Sechsunddreißigster Abschnitt.

Die Verordnungen, welche die erste Klasse umfaßt, die Lehren nehmlich, die wir in dem Abschnitte Jesode Hatora darstellten, haben alle einen einleuchtenden Zweck. Betrachtest du dieselben einzeln, so findest du in ihnen 1) lauter Wahrheiten, die sich beweisen lassen. Desgleichen ist von offenbarem Nutzen jede Beeifrung und Ermunterung

²) das

Sechsunddreißigster Abschnitt.

¹) Cf. הלכות יסודי תורה Zu den יסודות gehört לשמוע מן הנביא המדבר בשמו und Cap. 7. daselbst heißt es:

מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני אדם

Wenn M. diesen Glaubensartikel für beweisbar hält; so will er keineswegs sagen, daß, abgesehen von aller Historie, aus der Natur des menschlichen Bewußtseins die Wirklichkeit der Propheten, sondern bloß die Möglichkeit derselben sich nachweisen lasse.

והאזהרה ללמוד וללמד מבואר התועלת כי אם לא תהיה שם חכמה לא יהיה שם מעשה טוב ולא דעת אמיתי, וכבוד חכמי התורה גם כן מבואר התועלת שאם לא יהיו גדולים בעיני בני אדם ומכובדים לא ישמעו אל דבריהם במה שיישירו אליו מן הדעות והמעשים, ובכלל זאת המצוה ג"כ להתנהג בבשת ובענוה ר"ל אמרו מפני שיבה תקום, ומזה הכלל ג"כ המצות אשר צונו להשבע בשמו והזהירנו מהשבע לשקר או לשוא כל זה מבואר העלה שזה כבוד הש"י אלה הם מעשים מביאים להאמין גדולתו, וכן המצוה אשר צונו לצעוק אליו בעת צרה ר"ל והרעותם בהצוצרות וגו', היא מזה הכלל מפנו שהוא פעלה שיתחזק בה הדעת האמתי, והוא שהשם יתעלה משיג עניינינו ובידו לתקנם אם נעבדהו ולהפסידם אם נמרהו, לא שנאמין שהוא מקרה ודבר שאירע, וזהו עניין אמרו אם תלכו עמי קרי ר"ל שאני כשאביא לכם אלו הצרות לענוש אתכם אם תחשבו בהם שהם מקרה אוסיף לכם מן המקרה ההוא כפי מחשבתכם יותר חזק ויותר קשה, והוא עניין אמרו והלכתם עמי בקרי והלכתי אף אני עמכם בחמת קרי, כי האמינם שהוא במקרה ממה שמחייב התמדתם על דעותם הרעות ועל מעשה העול ולא ישובו מהם כמו שאמר הכית אותם ולא חלו, (כן) וכן a) צונו להתפלל אליו ולהתחנן לו ולצעוק לפניו בעת צרה, ומבואר הוא שהתשובה ג"כ מזה הכלל ר"ל מן הדעות אשר לא יסודר מציאות אנשי התורה אלא בהאמין אותם, שאי אפשר לשום אדם שלא יחטא ויפשע אם

שיסכל

Sechsunddreißigster Abschnitt.

a) Mit dieser aus dem Zusammenhange sich ergebenden Emendation stimmen auch die Worte im C. R. „פלדלך אמרנא" überein.

²) Cf. הלכות תלמוד תורה In diesem Abschnitte sind zwei Gebote begriffen א) ללמוד תורה, ב) לכבד מלמדיה ויודעיה. In ללמוד ist auch לְלַמֵּד eingeschlossen. Cf. cap. 1. 2 und die eilfte מצות עשה in מנין מצות להרמבם

Das Gebot des bescheidenen Betragens der Jugend gegen das Alter und das Gebot der Ehrerbietung gegen die Lehrer des Gesetzes entwickelt der Talmud aus einem und demselben Verse

מפני שיבה תקום והדרת פני זקן

cf. l. C. Cap. 6, 1 und 9. Daher bilden nach Maimonides beide Gebote in der Reihe der 613 Verordnungen nur Ein Glied. Sehr treffend bemerkt ein Gelehrter des vorigen Jahrhunderts über das Gebot der

2) das Gesetz zu lernen und zu lehren, denn durch den Mangel an Kenntnissen würden auch gute Handlungen und richtige Ansichten fehlen. Nicht minder offenbar ist der Zweck des Gebotes, die Lehrer des Gesetzes zu beehren: denn ständen sie nicht in Achtung bei den Menschen, so würde Niemand ihren Worten Gehör schenken, wenn sie Ansichten berichtigen und zu Handlungen ermahnen. Dieses enthält zugleich das Gebot, sich an Bescheidenheit zu gewöhnen, wie es heißt (Lev. 19, 32): „Vor einem grauen Haupt sollst du aufstehen". Auch umfaßt diese Klasse die Verordnung 3), bei dem Namen Gottes und weder falsch noch vergeblich zu schwören. Der Zweck ist offenbar: es dient zur Begründung der Ehrfurcht vor Gott und sind Handlungen die den Glauben an seine Erhabenheit befördern. Ferner umfaßt sie das Gebot die Gottheit anzurufen zur Zeit der Noth, wie es heißt: (Num. 10, 9) „So sollt ihr Lärm blasen mit den Trompeten;" denn es wird durch solche Handlung die wahre Lehre befestiget, daß die Gottheit unsere Angelegenheiten kennt, daß in ihrer Hand es steht, denselben eine bessere oder eine schlechtere Wendung zu geben, je nachdem wir ihm gehorsam oder ungehorsam sind, damit wir nicht glauben, es könne uns etwas zufällig, und von ohngefähr begegnen. Darauf deuten die Worte (Lev. 26. 21.) „Und wenn ihr vor mir wandelt, als sei es zufällig" 4) d. h. wenn ihr die Leiden, welche ich als Strafe über euch verhänge, als zufällig betrachtet; so werde ich die Schläge des vermeinten Zufalls härter und schwerer auf euch lasten lassen. Dies ist der Sinn der Verse: „Und wenn ihr vor mir wandelt, als sei es zufällig, so will ich über euch die Geisel des Zufalls schwingen" (ibid. 25, 27 und 28). Denn wenn sie dem Zufalle zuschreiben, was eine nothwendige Folge ihrer fortgesetzten falschen Ansichten nnd verderblichen Handlungen ist, werden sie sich nicht von denselben bekehren, wie es heißt: (Jer. 5, 3.) „Du schlugst sie, und sie kehren sich nicht daran." Aus diesem Grunde gebot er uns, vor ihm zu beten, zu flehen und ihn anzurufen in der Zeit der Noth. Auch ist es einleuchtend, daß die Lehre von ber Bekehrung zu dieser Klasse gehört, d. h. zu denjenigen Lehren, ohne deren Annahme eine Religionsgenossenschaft gar nicht bestehen kann. Denn es ist unmöglich, daß der Mensch nicht einmal zur Sünde verleitet werde, sei es nun durch Ergreifung einer irrigen Ansicht, oder

---

Sechsunddreißigster Abschnitt.

Hochachtung gegen das Alter: „Ueberhaupt ist dies Gebot der Natur „und den Wünschen des menschlichen Herzens sehr gemäß. Denn wir „wollen doch insgesammt gern alt werden, niemand aber möchte gern „in der Ehre herabsteigen und jetzt weniger sein, als er ehmals war"

3) Cf. הלכות שבועות 11. 1.
כשם ששבועות שוא ושקר בלא תעשה כן מצות עשה שישבע מי שנתחייב שבועה ב"בר בשם שנאמר בשמו תשבע זו מצות עשה
Diese Ansicht wird von Nachmanides in seinen Glossen zu ספר המצות und von רא"בר bestritten- Ueber den Unterschied zwischen שבועת שוא und שבועת שקר Cf. l. c. Cap. 1.

4) M. mit vielen andern Rabbinen leitet קרי ab von קרה und nimmt es in der Bedeutuug מקרה Cf. I Sam. 6, 9.

שיסכל בדעת שיבחרהו או מדה והיא בלתי נבחרת באמת או לתגבורת תאוה או כעס, ולו יאמין האדם שלא יוכל לתקן זה המעוות לעולם היה מתמיד על טעותו ואפשר שהיה מוסיף במריו אחר שלא נשארה לו תחבולה אך עם אמונת התשובה יתקן וישוב לטוב שבעניינים ויותר שלם ממה שהיה קודם שיחטא, ולזה רבו המעשים המקיימים זה הדעת האמתי המועיל מאד ר"ל, הוידוים, והקרבנות על השגגות וכן על קצת הזדונות, והתעניות, והעניין הכולל לתשובה מכל חטא לסור ממנו, זאת היא תכלית זה הדעת, ואלו כולם תועלתם מבוארת:

פרק שבעה ושלשים

המצוות אשר כלל אותם הכלל השני, הם המצות אשר ספרנום בהלכות ע"ז ומבואר הוא שהם כלם להציל מטעות עבודה זרה ומדעות אחרות בלתי אמתיות התגלגלו עם עבודה זרה, כמעונן, ומנחש ומכשף, והובר חבר, ושואל אוב ודולתם מן הכת שלהם, וכשתקרא כל הספרים אשר זכרתי לך יתבאר לך שהכשוף אשר תשמע אותו הוא מפעלות שהיו עושים אותם, הצאבה, הכשדיים, והכלדיים, ויותר היה במצריים, ובכנעניים, היו מביאים להשוב בהם או היו חושבים שבהם יעשו מעשים נפלאים במציאות אם לאיש אחד או לאנשי מדינה, והמעשים ההם אשר יעשו אותם המכשפים אין ההקש נותן אותם ולא יאמין השכל שהם יחייבו דבר כלל, כמו שיכוונו לקבץ צמח ידוע בעת ידוע או ילקח מן הדבר הפלו' מספר הפלוני ומכך מספר כך, והוא שער גדול מאד ואני אכללהו לך בשלשה מינים, האחד מהם מה שנתלה בדבר מן הנמצאות צמח או בעלי חיים או מוצא,

והשני

Sechsunddreißigster Abschnitt.

[5]) Aehnliches bemerkt der Talmud Berachath 34b. מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורין יכולן לעמוד.

[6]) Cf. Mischna Thora הלכות תשובה פרק א' und הלכות עבודת יום הכיפורים פרק ד'

[7]) Cf. הלכות שגגות פרק ט"ו

[8]) Cf. Cap. 35 die 2te Anmerkung und Hilchot Tanit Cap. 1. 2. ודבר זה מדרכי התשובה הוא.

oder durch Aneignung einer verwerflichen Eigenschaft oder durch die Macht der Leidenschaft und des Zorns hingerissen. Glaubte nun der Mensch, er vermöchte das Uebel seiner Sünden nie wieder gut machen; so würde er stets auf seinem Irrwege beharren, ja er würde das Maaß seiner Sündenhaftigkeit noch vermehren, da er ja kein Heil mehr zu hoffen hat. Aber durch den Glauben an Bekehrung wird er sich bessern und sittlicher und frommer werden als [5]) vor seiner Sünde. Daher die vielen Handlungen, welche diese wahre und höchst nützliche Lehre begründen sollen, als die [6]) Bekennungen, die Opfer sowohl für die schuldlos begangenen, als für manche [7]) absichtig begangenen Sünden und die [8]) Bußtage. Das Wesen der Bekehrung von einer jeden Sünde besteht aber in dem nicht mehr thun. Das ist der Zweck dieser Lehre. Und so ist nun der Nutzen aller dieser Gebote einleuchtend.

Siebenunddreißigster Abschnitt.

Die Verordnungen, welche die zweite Klasse umfaßt, sind diejenigen, welche wir in Hilchot Aboda Sara darstellten, welche unstreitig alle dahin zielen, uns vor den Irrthümern des Götzendienstes und vor andern mit Götzendienst in Verbindung stehenden falschen Ansichten zu bewahren als der Wolkendeuter, Schlangenbeschwörer, Zauberer, Geisterbanner, Gespensterbefrager und Anderer ihres Gleichen. Wenn du alle Schriften liesest, welche ich angeführt habe, findest du, daß die Zauberei, deren Beschreibung ich dir mittheilen werde, bei den Zabiern Casdäern, [1]) Chaldäern, häufiger bei den Egyptern, und Kananiten getrieben wurde. Diese wollten glauben machen, oder glaubten vielmehr selbst, sie vermöchten wunderbare Erscheinungen im Dasein zu bewirken zu Gunsten Einzelner oder der Einwohner eines ganzen Landes. Aber die Handlungen, welche die Zauberer dabei verrichteten, sind ganz vernunftwidrig, und es läßt sich nicht absehen, wie aus denselben die versprochene Wirkung hervorgehn könne. Sie sammeln z. B. ein gewisses Kraut zu einer bestimmten Zeit, oder nehmen von einem gewissen Stoffe diese Anzahl, von einem andern jene Anzahl. Dergleichen Bestimmungen sind viele, und ich will sie unter drei Klassen bringen. Die erste derselben beziehet sich auf die zu brauchenden Stoffe aus dem Pflanzen- Thier- oder Mineralreich; die zweite betrifft die Festsetzung der Zeit, in welcher diese Handlungen vorzunehmen sind; die dritte giebt an die körperlichen Verrichtungen, welche damit verbunden sind, als Springen, Hände-

---

Siebenunddreißigster Abschnitt.

[1]) Maimonides unterscheidet mit Unrecht die Casdäer von den Chaldäern; es sind bloß zwei verschiedene Formen (Hebr. כשרים griechisch und lateinisch Χαλδαῖοι Caldaei) für eine und dieselbe Nation, die Einwohner von Babel und Babilonien.

והשני מה שנתלה בהגבלת זמן שיעשו בו המעשים ההם, והשלישי פעולות אנושיות שיעשו, כרקוד, a) או טפוח, או הצווח, או השחוק, או שישכב על הארץ פרקדן, או לשרוף דבר, או לעשן בעשון ידוע, או דברים ידובר בהן מובנים או בלתי מובנים, אלו הם מיני מעשה הכשוף, ויש פעולות כישוף שלא ישלמו אלא בכל אלו הפעולות, באמרם ילקח כך וכך עלה מן הצמח הפלוני, ויקחהו בהיות הירח במעלה הפלונית, בעת שהוא ביתד מורח או זולתו מן היתדות, וילקח מקרן הבהמה הפלנית או מזיעתה או משערה או מדמה שיעור כך והשמש בחצי השמים דרך משל או במקום מוגבל וילקח מן המוצא הפלוני או ממוצאים רבים, ויותך במולד כך והככבים על ערך כך, אחר כן תדבר ותאמר כך ואחר תעשן בעלין ההם וכיוצא בהן לצורה ההיא המותכת ויראה כך, ויש פעלות כשוף יחשבו חושבים שהם ישלמו באחד מן המינין ההם, ורוב מעשה הכישוף האלו יתנו בהן שיהיו העושות נשים על כל פנים, כמו שנמצא שזכרו בהוצאות המים שעשרה נשים בתולות ילבשו חלי ובגדים ארומים וירקדו רוחקות אחת חברתה הולכות לפנים ושבות לאחור וירמזו לשמש והשלמת הפעל ההוא הארוך עד שיצאו המים לפי מחשבתם, וכן זוכרים שארבע נשים תשכבנה על גבן ותגבהנה רגלידהן מסופקות b) ויאמרו כך ויעשו כך והם על זאת ההצעה המגונה ויסור הברד היורד על המקום ההוא, והרבה מאלו ההבלים והשגעונות ולא נמצאם כלל שיתנו בפעלתם אלא נשים, וא"א לפעולת הכישוף מבלתי הבטה בענייני הככבים, ר"ל שהם יחשבו שזה הצמח מחלק הכוכב הפלוני, וכן כל ב"ח וכן כל מוצא ייחסוהו לכוכב, וכן יחשבו שהפעולות ההן אשר בעשותן אותן יעשה להם הכשוף הם מיני

Siebenunddreißigster Abschnitt.

a) In b. c. stehet hier noch או אל קפז עלי פרד רגל „oder auf einem Fuße herum hüpfen.

b) Im Original heißt es מתפחגאה „ausgestreckt", wonach wir auch übersetzt haben."

¹) d. h. Man soll weder die Sterne als vielvermögende Günstlinge oder Mittler betrachten, (reiner Zabaismus) cf. הלכו' עכ"ום פרק א'א' und עקרים des Rabbi Albo 3, 18 über den Vers
לא יהיה לך אלהים אחרים על פני

Händeklaschen, Schreien, Lachen, Rücklingsliegen auf der Erde, Verbrennen eines Körpers, oder Räuchern mit einem gewissen Räucherwerk, und endlich Aussprechen verständlicher oder unverständlicher Worte. Diese sind die Klassen der Zauberkünste. Manche der Zauberkünste kommen nur durch Vereinigung aller dieser Handlungen zu Stande. Sie verordnen z. B., man nehme eine gewisse Anzahl Bläter einer bestimmten Pflanze, und zwar dann, wenn der Mond in diesem Grade nördlich oder südlich steht; ferner von dem Geweih eines bestimmten Thiers, von seinem Schweiße, seinem Haare oder seinem Blute ein gewisses Maaß, wann die Sonne im Zenith oder an einem andern bestimmten Punkte steht, ferner von gewissem Metalle oder eine gewisse Anzahl von Metallen, schmelze sie bei einem Aufgange und einer bestimmten Konstellation der Sterne, sodann spreche man diese oder jene Worte aus; jetzt räuchere man mit den Blättern oder den andern Körpern dem aus dem geschmolzenen Metalle entstandenen Bilde, so wird dieses oder jenes Ereigniß eintreten. Es giebt aber andere Zauberkünste, welche sie durch Eine Art der beschriebenen Handlungen ausführen zu können glauben. Bei den meisten Zauberkünsten machen sie aber zur Bedingung, daß sie durch Frauen verrichtet werden. Dies finden wir erwähnt in Beziehung auf das Hervorbringen des Wassers. Zehn Jungfrauen nehmlich schmücken sich mit Halsgeschmeide, ziehen rothe Kleider an, tanzen der Art, daß eine die andere stößt, vorwärts und rückwärts schreitend, und auf die Sonne hindeutend. Nach Vollendung dieser Handlung wird nach ihrer Meinung Wasser hervorsprudeln. Desgleichen erwähnen sie, wenn vier Frauen sich auf den Rücken hin legen mit aufgehobenen ausgestreckten Füßen, gewisse Worte aussprechen, und Bewegungen machen, so soll während dieser unzüchtigen Lage der Hagel aufhören, von welchem ein Ort heimgesucht wird. Solche Ungereimtheiten und Hirngespinnste hatten sie in Menge, bei deren Ausführung wir stets Frauen finden. Keine Handlung der Zauberei kann aber ohne Betrachtung der Sterne zu Stande kommen. Sie glaubten nehmlich, daß jede Pflanze, jedes Thier, und jedes Metall einem Stern angehöre. Ferner glaubten sie, daß diese Handlungen, durch welche die Zauberei zu Stande komme, eine Art von Kultus für den bestimmten Stern sei, der an denselben, an diesem Spruche, an dieser Räucherung Wohlgefallen finde, und deswegen das Verlangte in Erfüllung bringe. Nach dieser Einleitung, welche ich aus den angeführten und jetzt sich vorfindenden Schriften entlehnt habe, vernimm meine Worte. Da der Zweck des ganzen Gesetzes und die Polen, um welche dasselbe sich drehet, darin bestehen, daß der Götzendienst abgeschafft und sein Andenken vertilgt werde [2]), daß man auch keinem Sterne einen schäd-

---

Siebenunddreißigster Abschnitt.

noch ihnen einen gewissen selbstständigen von der Willenskraft Gottes unabhängigen Einfluß auf die Schicksale der Menschen zuschreiben (Astrologismus). Ueber des Verfassers Meinung von der Astrologie vergl. die Igaroth fol. 6. ed ff. und Amst. und die acht Capitel c. 8.

מיני עבודות לכוכב ההוא וירצהו הפעל ההוא או המאמר ההוא או העשון ולזה יעשה לנו מה שנרצה: ואחר זאת ההקדמה אשר התבאר לך מקריאת ספריהם הנמצאים עתה בידינו שכבר הודעתים לך שמע דברי, אחרי שכונת התורה כולה וקטבה אשר עליו תסוב הוא הסרת ע"ז ומחות זכרה ושלא יחשב בככב מן הככבים שהוא מזיק או מועיל בדבר מאלו הענינים הנמצאים לבני אדם שזה הדעת הוא המביא לעבדם, התחייב בהכרח שיהרג כל מכשף כי כל מכשף הוא עובד ע"ז בלא ספק, אבל בדרכים מיוחדים זרים בלתי דרכי עבדת ההמון לאלהות ההם, ולהיות הפעולות ההם כלם אמנם התנה ברובם שיעשום הנשים אמר מכשפה לא תחיה, ועוד לחמלת בני אדם בטבע להרג הנשים, ולזה בארה ג"כ בע"ז לבד, איש או אשה, וכפל ואמר את האיש או את האשה, מה שלא בא כמו זה לא בחלול שבת ולא בזולתו, וסבת זה רוב החמלה עליהם בטבע, וכאשר היו המכשפים חושבים בכישופיהם שהם עושים מעשה ושהם בפעולות ההם מגרשים החיות הרעות מן העירות כאריות והנחשים וכיוצא בהן, ויחשבו ג"כ שהם בכישופיהם ידחו מיני נזקים מצמח האדמה, כמו שנמצא להם פעלות שיחשבו שהם ימנעו רדת הברד, ופעלות יהרגו התולעת מן הכרמים עד שלא יפסידם, וכבר האריכו בהריגת תולעת הכרמים ר"ל הצאבה ודרכי האמרי ההם הנזכרים בספר עבודת הנבטיה, יכן יחשבו שיש להם פעולות ימנעו נפילת עלי האילן ונשירת הפרי, ומפני אלו הענינים המפורסמים אז כלל בדברי הברית שבעבודת ע"ז ומעשה הכשוף ההם אשר תחשבו שירחיקו מכם אלו הנזקי' בהם יחול הצרות ההן בכם אמר והשלחתי בכם את חית השדה וגו', ואמר ושן בהמות אשלח בם עם חמת זוחלי עפר, ואמר פרי אדמתך וכל יגיעך וגו, ואמר

Siebenunddreißigster Abschnitt.

*) d. h. Bei den häufig vorkommenden Fällen, daß Frauen Zauberkünste üben (Sanhedrin 44, b) hätte das natürliche Mitleid sie leicht verschonen können. Cf. Traktat Kiduschin 34 a und Mischnah Tora Hilchot Isure Biah Cap. 17, 5.

schädlichen oder nützlichen Einfluß auf die Angelegenheiten des Menschen zuschreibe, weil diese Ansicht zu Sternendienst verleitet; mußte nothwendig jeder Zauberer mit der Todesstrafe belegt werden, weil er ohne Zweifel falschen Göttern dient, wenn auch auf eine eigenthümliche Weise, verschieden von der Art, wie das gemeine Volk jene Gottheiten verehrt. In sofern sie aber bei den meisten Zauberhandlungen die Ausübung durch Frauen zur Bedingung machten, gebot das Gesetz: „Eine Zauberin sollst du nicht leben lassen" (Ex. 22, 18) [3]). Hiezu kommt noch, daß den Männern aus natürlichem Mitleiden mit den Frauen die Hinrichtung derselben widerstrebt. Daher sagt auch die Schrift beim Götzendienst ausdrücklich: (Deut. 17, 2.) „Ein Mann oder ein Weib" und wiederholt diesen Ausdruck (ibid. 5.) „denselben Mann oder dasselbe Weib" während dieser Ausdruck sich weder bei der Entweihung des Sabbaths noch bei einem andern Verbot findet. Der Grund davon liegt in dem natürlichen Mitleiden mit den Frauen. Weil nun die Zauberer wähnten, daß sie durch ihre Zauberkünste eine Wirkung hervorbringen, daß sie reißende Thiere als Löwen, Schlangen, und ähnliche aus den Städten verjagen, gefährliche Insekten von den Pflanzen des Erdreichs vertreiben, daß sie den Hagel abhalten, und das Gewürm der Weinberge durch Ausrottung unschädlich machen könnten (Ueber Letzteres und über die übrigen angeführten amoritischen Gebräuche verbreiten sich die Zabier in dem Buche: „über die Agricultur der Nabatäer"); weil sie sich endlich der Künste rühmten, das Abfallen der Blätter und der Früchte von den Bäumen zu verhindern: darum erklärte die Gottheit in den Worten des Bundes: Durch Götzendienst „und [4]) Zauberei, vermittelst deren ihr das Schädliche von euch „abzuwenden wähnet, werden gegentheils jene Plagen euch heimsuchen." So heißt es (Lev. 26, 22): „Ich reize wider euch das „Gewild des Feldes", das mache euch kinderlos", ferner: „und Zahn „des Raubthiers sende ich wieder sie sammt all dem Grimm der „schleichenden im Staube" (Deut. 32. 24.) ferner: „Alle deine „Bäume und die Frucht deines Erdreichs verderbet die Grille" (Deut. 28, 42.) ferner: „Weinberge wirst du pflanzen und bearbeiten, „aber Wein wirst du nicht trinken und nicht einlegen; denn verzehren wird es der Wurm: (ibidem v. 39.) ferner: „Oelbäume wirst „du haben in deinem ganzen Gebiete, aber mit Oehl wirst du nicht „salben; denn abfallen werden deine Oliven" (ibidem v. 40). Die Bedeutung dieser Androhungen ist diese: jener List der Götzendiener

---

Siebenunddreißigster Abschnitt.

[4]) Viele Rabbinnen glaubten hingegen, daß gerade in dem göttlichen Verbote der Zauberei der Beweis für die übernatürliche Kraft derselben liege, eine Ansicht welche M. häufig bestreitet. S. Commentar zu Aboda sara Cap. 4, 7. und Hilchot Akum Cap. 11, 16.

ואמר כרמים תטע ועבדת ויין לא תשתה ולא תאגור וגו׳, ואמר זתים יהיו לך וגו׳, עקר העניין שכל מה שהתחכמו בו עובדי ע״ז לחזק עבודתם ולהעמידם לעד ולהביא בני אדם לחשוב שהם דוחים נזקי׳ ידועים ומביאים תועלות מיוחדות כלל בדברי הברית ואמר שבעבדתה ימנעו התועלות ההן ויחולו הצרות ההן, הנה התבאר לך אתה המעיין למה כוונה התורה לאותם פרטי הקללות והברכות הנכללות בדברי הברית וייחדם מזולת׳, ודע שיעור זאת התועלת הגדולה ג״כ, ולהרחיק מכל מעשה הכישוף הזהיר מעשות דבר מחקותיהם ואפילו, במה שנתלה במעשה העבדה וכיוצא בדהן ר״ל כל מה שיאמר שהוא מועיל ממה שלא יגזור אותו העיון הטבעי אבל נוהג לפי דעתם, כמנהג הסגלות והכחות המיוחדות, והוא אמרו ובחקותיהם לא תלכו, ולא תלכו בחקות הגוים, והם אשר יקראום ז״ל דרכי האמורי, מפני שהם סעיפי מעשה המכשפים, שהם דברים לא יגזרם היקש טבעי, אך הם מושכים למעשה הכשוף אשר הם נסמכים לענייני הכוכבים בהכרח, ויתגלגל העניין להגדיל הככבים ולעבדם ולרוממם, ואמרו בפירוש כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, רוצים בזה שכל מה שיגזרהו העיון הטבעי הוא מותר וזולתו אסור, וכן כאשר נאמר אילן שמשיר פירותיו טוענו באבנים או סוקרו בסקרא, הוקשה על זה המעשה בשלמא טוענו באבנים כי הכי דליכחוש חילי׳ אלא סוקרו בסיקרא מאי טעמא וכו׳, הנה התבאר שסקירא בסקרא וכל מה שדומה לזה ממה שלא יגזרהו ההקש הטבעי אסור לעשותו משום דרכי האמורי, וכן אמרו בשליא של מוקדשין תקבר, אמרו אין תולין אותה באילן ואין קוברין אותה בפרשת דרכים מפני דרכי האמורי, ואל יקשה עליך מה שהתירו מהם במסמר הצלוב ושן השועל, כי הדברים ההם בזמן ההוא היו חושבים בהן שהוציא אותם הנסיון והיו משום רפואה, והולכין על דרך תלות העשב שקורין בערבי פאבינה ובלע״ז פיאוני״אה על הנכפה, ונתינת צואת הכלב למרסות הגרון,

---

Siebenunddreißigster Abschnitt.

¹) Schabbath 67 a und vorzügl. Tosephta dieses Traktats Cap. 7 und 8.

ner gegenüber, welche um ihren Kultus zu begründen und zu verewigen, die Menschen mit dem Wahn bethörten, daß sie gewissen Schaden abzuwenden, und bestimmte Vortheile zu gewähren vermöchten, erklärt die Gottheit in den Worten des Bundes, daß grade durch den Götzendienst jene Vortheile verschwinden, und jenes Unglück über sie einbrechen werde. So ist der Zweck des Gesetzes einleuchtend in Beziehung auf die eigenthümlichen in den Worten des Bundes enthaltenen Flüche und Segnungen, deren großen Nutzen du nun zu würdigen in Stand gesetzt bist. Um uns aber von Zauberei noch mehr zu entfernen, untersagt es uns, die Aneignung jeder heidnischen Sitte, selbst solcher, die auf den Götzendienst nur Beziehung haben, und ähnliche, überhaupt Alles was sie (die Zauberer) im Widerspruche mit der gesunden Vernunft als nützlich ausgeben, in sofern nach ihrer Meinung besondere und geheimnißvolle Kräfte einwirken. Daher heißt es: (Lev. 20, 23.) „Wandelt nicht nach den Satzungen des Volkes." Dies ist es, was unsere Rabbinen [5]) „Sitten der Amoriten" nennen, welche ein Zweig der Zauberei sind, weil man ihren Grund nicht mit dem gesunden Verstande einsieht, und sie zu Zauberkünsten verleiten, welche auf Sterndeuterei sich stützen. Daher kann es auch nicht fehlen, daß sie zur Verherrlichung der Sterne und ihrer Anbetung führen. Demgemäß sagen sie ausdrücklich [6]) „Alles, was sich auf die Heilkunst bezieht, ist nicht als Sitte der Amoriten zu betrachten"; sie wollen damit sagen, Alles was dem natürlichen Verstande entspricht ist erlaubt; das Uebrige unerlaubt. Ferner [7]) wenden sie ein gegen den Satz „Ein Baum, der seine Früchte abwirft, werde mit Steinen beladen oder mit Röthel beschmiert" wohl ist es zu erlauben, ihn mit Steinen zu beladen,[8]) damit ihm seine Kraft benommen wird; warum darf man ihn aber mit Röthel beschmieren? woraus hervorgeht, daß das Beschmieren mit Röthel und überhaupt Alles, was keinen vernünftigen Grund für sich hat, als Sitte der Amoriten unerlaubt ist. So sagen sie [9]) auch von der Nachgeburt eines heiligen Thiers, welches begraben werden muß, sie dürfe weder auf einen Baum gehängt, noch auf einem Kreuzweg begraben werden, weil dies Sitte der Amoriten sei. Du mögest aber keinen Anstoß nehmen, [10]) daß einige Rabbinen das Holz eines Gehängten, und den Zahn eines Fuchses als Heilmittel zu tragen erlauben. Denn diese Dinge wurden ehmals als durch die Erfahrung erprobte Heilmittel betrachtet, so wie wir die Pfundrose gegen die fallende Sucht anwenden, Hundes-

---

Siebenunddreißigster Abschnitt.

[6]) Trakt. Schabbat l. c.
[7]) l. c.
[8]) Daselbst Raschi שעל ידי שהיא שמן וכחו רב פירותיו נושרין
[9]) Chulin 77 a.
[10]) R. Mäir in der Mischna l. c.

הגרון, והעישון בחומץ ומרק שיט c) למרסות המכות הקשות, כי כל מה שנתאמת נסיונו באלו אע"פ שלא יגזרהו ההיקש הוא מותר לעשותו, מפני שהוא רפואה ונוהג מנהג שלשול הסמנין המשלשים, והעלה בידך אלו הנפלאות ממאמרי זה אתה המעיין ושמרם כי לוית חן הם לראשך וגו', והנה בארנו בחבורנו הגדול שהקפת פאת ראש ופאת זקן אסור מפני שהוא תקון כומרי עבודה זרה, והוא הסבה ג"כ לאסור השעטנז כי כן היה תקון הכומרים ג"כ היו מקבצים בין הצמח ובעלי חיים בלבוש אחד והיה הותם אחד מן המוצאים בידו תמצא זה כתוב בספריהם, והוא הסבה ג"כ באמרו לא יהיה כלי גבר על אשה וגו', תמצאהו בספר טומטום יצוה שילבש האיש בגד אשה צבוע d) כשיעמד בכבב נוגה ותלבש האשה השריון וכלי המלחמה בעמדה למאדים, ובו ג"כ אצלי סבה אחרת והוא שזה הפעל מעורר התאוה ומביא למיני זנות, ואמנם אסור ההנא' בעבודה זרה מבואר מאד, שפעמים יקחה לשבור אותה וישאירה ותהיה לו למוקש, אפילו אם שברה ויצקה או מכרה לעכו"ם נאסרה דמיה בהנאה, וסבתו כי הרבה פעמים יחשבו ההמון הענינים המקריים סבות עצמיות, כמו שנמצא רוב בני אדם אומרים שאחר ששכן פלוני בזה הבית או קנה זאת הבהמה או זה הכלי העשיר והוסיף ממונו וכי היו מבורכים לו, וכן היה אפשר שיקרה לאיש אחד שתצליח סחורתו וירבה ממונו מן הדמים ההם ויחשבהו לסבה ושברכת דמי הצורה ההיא הנמכרת גרמה לו זה ויאמין בה, מה שכונת התורה כולה הפך האמונה ההיא כמו שהתבאר מכל דברי התורה, לזאת היא הסבה בעצמה באסור הנאת צפוי נעבד ותקרובת עבודה זרה וכלים מפני שננצל מן המחשבה ההיא, כי היתה אמונתם בהם בזמנים ההם

גדולה

Siebenunddreißigster Abschnitt.

c) Dieses Wort, welches auch im Original steht, findet sich nicht im Wörterbuch. Burtorf übersetzt crocum: nahm also wahrscheinlich מרק für מוריקא. Sollte es vielleicht die myristica moschata sein? —

d) In b. c. הוב אמראה מסבוע ein auf die Erde herabhängendes Frauengewand. Der Uebersetzer hatte ohne Zweifel die Leseart מצבוע, welche auch sicherlich die Richtige ist. Vergl. Pesachim 109 und Schabbat 64b.

deskoth gegen Bereiterung des Halses, und Dämpfe von Essig und Markaschit gegen Geschwüre gefährlicher Wunden. Alles dieser Art, was durch die Erfahrung als heilend erkannt wird, obgleich es die Vernunft nicht erklären kann, ist anzuwenden erlaubt, und ist nicht anders als etwa ein Abführungsmittel zu betrachten. Du aber, theurer Leser! mögest diese sehr zu beherzigenden Lehren behalten, und dir tief einprägen: „Denn sie sind deinem Haupte ein zierliches Diadem" etc. (Prov. 1, 9.) [11]) In unserm großen Werke haben wir dargethan, daß das Abschneiden der Ecken des Hauptes und des Bartes deswegen verboten ist, weil es eine Sitte der Götzenpriester war [12]). Denselben Grund hat auch das Verbot von Schatenes; denn es pflegten sich die Götzenpriester ein Kleid aus dem Pflanzen- und Thierreiche (Leinen und Wollen) zu verfertigen, und einen metallenen Ring an dem Finger zu tragen, was du aus ihren Schriften ersehen kannst. Derselbe Grund ist auch für das Verbot: „Es soll nicht „das Geräth eines Mannes auf einem Weibe sein, und ein Mann soll nicht anziehen das Gewand eines Weibes." (Deut. 22, 5.) Denn du findest im Buche Tumtum; die Verordnung, daß ein Mann ein gefärbtes Frauenkleid anlege, wenn er vor dem Planeten Venus steht; eine Frau aber einen Panzer und kriegerische Waffen trage, wenn sie vor dem Planeteu Mars steht. Doch scheint mir dabei noch eine andere Ursache obzuwalten. Solcher Anzug nehmlich erregt die Begierde, und gibt Veranlassung zur Unzucht. Auch das Verbot jedes Nutzens von den Götzenbildern ist sehr einleuchtend; denn zuweilen kauft jemand einen Götzen in der Absicht, ihn zu zerbrechen, läßt ihn aber unversehrt, so daß er (der Götze) ihm zum Fallstrick werden kann. Auch wenn er ihn zerbricht, einschmilzt oder einem Heiden verkauft, so ist doch die Benutzung des Erlöses untersagt. Der Grund liegt darin, daß sehr häufig der Pöbel in rein zufälligen Dingen einen Zusammenhang von Ursache und Wirkung erblickt, wie wir viele Menschen sagen hören: seitdem jener dieses Haus bewohnt, oder dieses Thier, dieses Gefäß gekauft hat, ist er reich geworden, in seinen Geschäften glücklich, indem sie ihm segenbringend waren. Auf gleiche Weise könnte es geschehen, daß jemand zufällig mit dem Betrag des veräußerten Götzen in seinem Gewerbe Glück habe, und sein Vermögen sich vermehre, und so würde er fälschlich das Götzenbild als die Ursache ansehen, und dem Segen desselben sein Glück zuschreiben, also Etwas glauben, wovon das Gesetz durchaus das Gegentheil lehrt, wie aus vielen Stellen der göttlichen Worte hervorgeht. [13]) Aus gleichem Grunde ist auch jede Benutzung der Bedeckung eines Angebeteten, und die der Opfer und der Geräthe eines Götzen verboten, damit wir nehmlich von jenem Irrthum gerettet bleiben. Denn sehr

---

Siebenunddreißiger Abschnitt.

[11]) Hilchot Akkum Cap. 12 und 7.

[12]) Schaatnes cf. Sulamith 3r Jahrg. 2r B. S. 1 und Salomons Festpredigten S. 219.

[13]) Cf. Temurah 28 b und H. Akkum Cap. 7, 2.

גדולה מאד עד שהיו חושבים שיחיו וימיתו ושכל טוב ורע מאתם רוצה לומר הככבים, ומפני זה עשתה התורה חזוקים להסיר הדעת ההוא, בברית, ועדים, ושבועות חמורות, ובאלות הנזכרות, והזהיר להשמר לקחת דבר ממנה וליהנות בה, והודיענו השם יתעלה שאם יתערב מרמיה שום דבר עם ממון אדם יאבד הדבר ההוא כל הממון ההוא ויכלהו, והוא אמרו ולא תביא תועבה אל ביתך וגו', כל שכן שאין להאמין שיש בה ברכה, וכשתעיין בכל המצות שבאו בעבודה זרה אחת אחת תמצא סבתם מבוארת והוא להסיר הדעות הרעות ולהתרחק מהם עד הקצה האחרון, וממה שנתעורר עליו הוא שנותני הדעות השקריות שאין עקר להם ולא הועיל בם יערימו ויעשו תחבולה לחזק אמונתם, באמרם לבני אדם שמי שלא יעשה הפעלה ההיא המחזקת לאמונה ההיא והמקיימת אותה לנצח תחול עליו המכה הפלונית, ואפשר שתארע המכה ההיא במקרה יום אחד לאדם אחד ויכוין אל הפעלה ההיא וימשך אחר הדעת ההוא, וידוע מטבע בני האדם בכלל שרוב פחדם ויראתם חיא מאבדת הממון והבנים, ולזה פרסמו עובדי האש בזמנים ההם שכל מי שלא יעביר בנו ובתו באש ימותו בניו, ואין ספק שמפני זאת ההרחקה ימהר כל אחד לעשותו לרוב המלתו ופחדתו על הבן ולמעוט הפעולה וקלותה שאין שם אלא להעבירו על האש, וכל שכן בהיות עניין הבנים הקטנים מסור לנשים וידוע מהירות האמין הנשים לכל דבר וחלשת שכלם בכלל, ומפני זה עמדה התורה כנגד זאת הפעלה מאד ועשתה בה מן החזוקים מה שלא עשתה בשאר מיני ע"ז

למען

Siebenunddreißigster Abschnitt.

[14]) Bund 2. B. M. 24, 8 und 34, 27. 5. B. M. 28, 69 und 29, 11. Cf. H. Milah Cap. 3, 9. — Zeugen 5. B. 4, 26. Feierliche Eide ibid. 29, 11. cf. Nedarim 8 a. מושבע ועומד מהר סיני

[15]) Cf. Cap. 22 und Cap. 40.

[16]) So gewiß es ist, daß bei den kanaanitischen Völkern (5 B. M. 12, 31) und in Karthago, einer phönizischen Colonie (Diodor. 20, 14), wirkliche Menschenopfer Statt fanden, so war doch nach der Ansicht des Talmud und des M. diese Gräuelthat, nicht mit dem Dienste des Moloch, eines amonitischen Götzen, verbunden, und die Kinder, die man zu dessen Ehre durch das Feuer führte (3. B. M. 18, 21) wurden keineswegs verbrannt. Cf. Sanhedrin 64 b. שרגא דלבני במצעי וכו und Raschi daselbst.

sehr groß war in diesen Zeiten das Vertrauen auf die Sterne, so daß man Tod und Leben, Glück und Unglück als von ihnen abhängig betrachtete. Daher wendete das Gesetz die kräftigsten Mittel an zur Ausrottung dieses Glaubens durch den [14]) Bund, durch das Zeugniß, durch feierliche Eide, und die erwähnten Verwünschungen, verbot uns Etwas von dem, was einem Götzen geweiht ist, zu nehmen, und zu benutzen, und es verkündigte uns die Gottheit, daß Etwas davon, wenn es mit dem Vermögen eines Mannes vermischt wird, dieses gänzlich vernichten, und zu Grunde richten werde, wie es heißt: (Deut. 7, 26.) „Und du sollst keinen Gräuel bringen in dein Haus" etc. Wie weit entfernt also von dem Glauben, daß ein Segen daran hafte! Auf gleiche Weise wirst du bei Betrachtung der einzelnen Verordnungen über den Götzendienst ihren Zweck einleuchtend finden, nehmlich den, der Ablegung jener verderblichen Meinungen, und der Losreißung von denselben bis auf ihre letzte Spur. Auch muß ich aufmerksam machen, daß die Verbreiter jener falschen, grund- und nutzlosen Meinungen zur Befestigung derselben List und Betrug anwendeten, indem sie die Menschen beredeten, daß jeden, der sich nicht jenen ihren Aberglauben befestigenden und verewigenden Handlungen unterziehe, dieses und jenes Unheil treffe. Denn möglicherweise konnte einmal solches Unglück einem Menschen begegnen, der es dann ihrer vernachlässigten Vorschrift zu schreiben, und ihrem Aberglauben huldigen wird. Nun liegt es bekanntlich in der Natur des Menschen, daß im Allgemeinen ihnen Nichts mehr Angst und Furcht einflößt, als der Gedanke an den [15]) Verlust des Vermögens und der Kinder. Darum verbreiteten in der damaligen Zeit die Verehrer des Feuers, daß desjenigen Kinder sterben, der nicht seinen Sohn oder seine Tochter durch das Feuer führe. Ohne Zweifel mußte diese Erdichtung, welche auf die Elternliebe und die Furcht vor dem Tode der Kinder berechnet war, jeden beeifern zu dieser Handlung zu schreiten, deren Ausführung über dies [16]) — man brauchte jene nur durch das Feuer zu führen — sehr leicht war. Hierzu kommt noch, daß die Sorgfalt für die kleinen Kinder den Frauen übertragen ist, deren Leichtgläubigkeit und Verstandesschwäche hinreichend bekannt sind. Daher widersetzte sich die Schrift gegen diese Handlung mit größerm Nachdruck, als gegen jede andere Art des Götzen-

---

Siebenunddreißigster Abschnitt.

In dem Commentar des M. über die Mischua l. c. 64 a, in welchem er so wie auch in Hilchot Akum Cap. 6, 3. den Dienst des Moloch beschrieb, wird die Meinung von dem eigentlichen Verbrennen der Kinder zu Ehre des Moloch als falsch bezeichnet. Man findet aber diese Meinung nicht nur bei spätern Rabbinen und Commentatoren der heiligen Schrift, sondern selbst in Midrasch Jelamdanu: cf. Jalkut Schimoni über Jeremias 7. 31. Merkwürdig ist, daß auch Raschi in Jeremias l. c. und 2. Könige 23, 10. in Widerspruch mit dem Talmud in Sanhedrin l. c. und seinem eignen Commentar daselbst die Worte des Jelamdanu auszieht. M. hält sich mit Recht an den Talmud, die Wahrheit ist gewiß auf dessen Seite; das wirkliche Verbrennen der Kinder, also Mordthaten hätte das Gesetz nicht zu verbieten nöthig gehabt. Die Aeußeruug des M. unten Cap. 47

ראה ההפרש שיש בין שישרוף האדם את בנו לעבודת אלהיו bezieht sich, wie sich von selbst versteht, nicht auf den Molochsdienst.

למען טמא את מקדשי ולחלל את שם קדשי, ואחר כן הגיד הנאמן מפי השם ואמר שזה העניין אשר יעשהו להחיות הולד במעשה ההוא יאבד השם עושהו ויכרית זרעו, אמר ונתתי את פני באיש ההוא ובמשפחתו, ורע שרושם הפעולה ההיא נשאר עד היום לפרסומו בעולם, הלא תראה המילדות יקחו הנערים הקטנים בחתול וישימו עשון בלתי טוב הריח על האש ויניעו הנער ההוא על העשון ההוא שעל האש, וזה מין מן ההעבר' באש בלא ספק אין מותר לעשותו, והסתכל רוע ערמת נותן זה הדעה איך השאירו וקיימו בזה הדמיון עד שעמדה כנגדו התורה אלפים מן השני' ולא נמחה זכרו ועומד רשומו, וכן עשו עובדי ע"ז בענייני הממון ושמו לחק שיהיה אילן אחד נעבד והיא האשרה ילקח תבואת' יקריבו קצתה ויאכלו שאריתה בבית ע"ז כמו שבארו בדיני האשרה, וכן שמו לחוק שראשית פרי כל אילן שפריו נאכל יעשה בו כן ר"ל שיקריבו קצתו ויאכלו קצתו בבית ע"ז, ופירסמו ג"כ שאי זה אילן שלא נעשה כן בראשית פריו ייבש האילן ההוא וישל פריו או תמעט תבואתו או תארע לו מכה, כמו שפרסמו שכל ולד שלא יעבירו אותו באש ימות ולפחד בני אדם על ממונם

מהרו

Siebenunddreißigster Abschnitt.

17) Aus unserer Stelle wie auch aus Cap. 29 oben und 45 weiter unten sieht man deutlich, daß Mamionides אשרה für bestimmte Bäume hält, die theils den Göttern geweiht, theils göttlich verehrt wurden. Cf. Hilchot Akum Cap. 6, 9 und Cap. 8, 3. Derselben Ansicht ist auch der Talmud. Vergl. Abodah Sara 48 a, und Siphri über 5 B. M. 16, 21. In neurer Zeit wich man von dieser Ansicht ab, und nimmt fast allgemein אשרה als Glücksgöttin und somit für identisch mit der עשתרת Astarte. Als Stütze für diese letztere Ansicht wird neben der etymologischen Ableitung von אשר im Pual glücklich sein, womit auch das אשר und das nur im Pl. gebräuchliche אֶשֶׁר „Glückseligkeit" zusammenhängt, noch die mit der עשתרת gemeinsame Zusammenstellung mit בעל Baal angeführt. Vgl. 1. B. Könige 18, 19. 2 Könige 31, 4. Richter 2, 13. Indessen scheint bei genauerer Prüfung die talmudische Ansicht doch die richtige zu sein. Denn für dieselbe spricht 1) die Verbindung mit dem Zeitworte נָטַע pflanzen (Deut. 16, 21), mit כרת umhauen, (Ex. 34, 13. 2 B. Könige 18, 4. 23, 14), mit שָׂרַף verbrennen (das. V. 6 und 15. Deut. 12, 31), mit גָּדַע abhauen (Deut. 7, 5. 2. Chron. 14, 2). 2) Die Zusammenstellung mit עץ Baum

Götzendienstes: (Lev. 20, 3.) „Weil er von seinem Saamen dem „Moloch hingegeben, um damit zu verunreinigen mein Heiligthum, „und zu entweihen meinen heiligen Namen." Sodann verkündigte der Glaubwürdige im Namen Gottes, daß dieser denselben Mann eben der Handlung wegen, durch welche er die Erhaltung der Nachkommen zu sichern glaubt, zu Grunde richten werde, ihn selbst und seine Nachkommen: (Lev. 20, 5.) „So setze ich mein Ange„sicht wider denselben Mann und wider sein Geschlecht." Und so verbreitet in der Welt war dieser Aberglaube, daß dessen Spuren sich noch bis auf diesen Tag erhalten haben. Denn man sieht noch die Hebammen neugebohrene Kinder in Windeln einwickeln, und dieselben, nachdem sie übelriechendes Räucherwerk auf das Feuer legen, hin und her über dem Räucherwerk auf dem Feuer bewegen. Dieser Gebrauch ist ohne Zweifel eine Art von dem Führen durch das Feuer und nicht erlaubt. Betrachte nun die verderbliche List der Erfinder dieses Aberglaubens, wie sie ihre Erdichtung verbreiteten und befestigten, so daß das Gesetz schon Jahrtausende gegen dieselbe auftrat, und dennoch ihre Spur noch nicht verwischt ist. Denselben Kunstgriff gebrauchten die Götzendiener in Beziehung auf das Vermögen. Sie machten zum Gesetz, daß ein Baum verehrt werde (und dies ist die Aschera), von dessen Früchten ein Theil geopfert, ein anderer im Götzentempel verzehrt werde, wie sie dieses in den Gebräuchen der [17]) Aschera auseinander setzen: ferner, daß ebenso die Erstlinge eines jeden eßbare Früchte tragenden Baumes theils als Opfer verwendet, theils im Götzentempel verzehrt werde, mit der Bemerkung, daß jeder Baum, mit dessen Erstlingen dieses nicht geschehe, entweder verdorren oder seine Früchte abwerfen, oder wenig tragen, oder sonst verunglücken werde, gleichwie sie vorgaben, daß jedes Kind, das man nicht durch das Feuer führt, sterben wür-

---

Siebenunddreißigster Abschnitt.

(Deut. 16, 21.) 3) der Ausdruck עצי אשרה „Ascherah-Holz" Richt. 6, 26. 4) Deut. 16, 21. Richt. 6, 25, welche beide Verse deutlich zeigen, daß die Ascherot nur Bäume waren, welche bei und auf den Altären zu Ehren des verehrten Gottes aufgepflanzt wurden. Gegen die Identität mit der עַשְׁתֹּרֶת sprechen die Verse 2. Kön. 23, 13. 14.

Was nun die Etymologie betrifft, so hängt das Wort vielmehr mit der Grundbedeutung non אשר „gerade sein, aufrechtstehen" zusammen, wie es auch mit dem Namen תאשור „Scherbin" der Fall ist.

Indem wir aus den angegebenen Gründen der rabbinischen Grundansicht den Vorzug geben, fügen wir noch hinzu, daß im ganzen Pentateuch אשרה gemäß der ursprünglichen Bestimmung einen dem Götzen geweihten Baum zu bedeuten (Cf. dagegen Abodah Sarah l. c. Hilchot Ackum 8, 3) scheint, während es erst in den übrigen Schriften an mehreren Stellen einen verehrten Götzen selbst bezeichnet z. B. Richter 3, 7; 1 Könige 15, 13; 18, 19 u. a. worauf bei der Uebertragung, die bis jetzt eben so unrichtig mit Haine als mit Astarte geschah, Rücksicht zu nehmen ist.

מהרו ג"כ לזה, ועמדה התורה כנגד על זה הדעת ואמר יתעלה בשריפת כל מה שיוציא האילן העושה פרי לשלשת השנים כי קצתם יתנו פרי אחר השנה, וקצתם יתנו תחלת תבואתם אחר שנתים, וקצתם אחר שלש וזהו הרוב למי שיטע כדרך שבני אדם נוטעין באחד מן השלשה דרכים המפורסמים, והם נטיעה, והברכה, והרכבה, לא הביט למי שיזרע גרעין או עצם e) שהתורה לא תתלה החקים אלא בדברים שהם על הרוב, ורוב מה שתאחר הנטיעה תחילת תבואתה בארץ ישראל הוא לשלש שנים, ויעד לנו יתעלה אשר באבוד זאת התבואה הראשונה והשחתתה תרבה תבואות האילן אמר להוסיף לכם תבואתו, וצוה באכילת נטע רביעי לפני ה', תחת שהיו אוכלים ערלה בבית ע"ז כמו שבארנו. וממה שזכרוהו גם כן עע"ז הקדמונים בעבדת הנבטי' שהם היו מעפשים דברים שזכרום וישמרו בהם בוא השמש במעלה ידועה, ומעשה כישוף רבים, וחשבו שהדבר ההוא יהיה מזומן ביד כל אחד, וכשיטע אדם אילן עושה פרי יורה סביבו או במקומו מן הדבר ההוא המעופש וימהר להצמיח האילן ולתת פריו מהרה יותר מן הנהוג, וזכרו שזה עניין נפלא מאד ונוהג מנהג הטלסמאות ושהוא ענין יותר נפלא מכל מיני הכישוף כלם במהר יציאת פרי כל עץ עושה פרי, וכבר ביארתי לך והודעתיך בריחת התורה ממעשה הכישוף כולם, ולזה אסרה התורה כל פרי שיתן האילן הג' שנים מיום נטיעתם ואין צריך אם כן למהר נתינת פריים לפי מה שהיו חושבים, ואחר ג' שנים יוציאו רוב האילנות הנותנים פרים בארץ ישראל לפי מנהג טבעם, ולא נצטרך למעשה הכשוף ההוא המפורסם אצלם אז, והבן אלו הנפלאות גם כן, ומן הדעות המפורסמות בזמנים ההם אשר השאירום הצאבה שהם אמרו בהרכבת האילן באילן אחר f) כשיעשה במולד כך ויעושן בכך וכך ויאמר עליו כך וכך

Siebenunddreißigster Abschnitt.

e) Im Original נואיה או עגמרה. Beide Wörter bezeichnen den Kern einer Frucht; nur scheint ersteres vorzüglich von dem Kern der Datteln, das zweite von dem einer jeden Frucht, sogar vom Getraide gebraucht zu werden.

f) Im Original heißt es נוע פי נוע אכר „ein Baum dieser Art in den einer andern Art."

würde. Die Angst vor dem Verluste des Vermögens beeiferte sie auch zur Huldigung dieses Aberglaubens. Gegen diese Götzensitte erhob sich ebenfalls das Gesetz, indem die Gottheit gebot, daß der Ertrag eines jeden eßbare Früchte tragenden Baumes von den drei ersten Jahren verbrannt werde. Nehmlich einige Bäume bringen Früchte nach dem ersten, einige bringen ihre Erstlinge nach dem zweiten, und einige nach dem dritten Jahre; so ist es meistens, in sofern man sie, wie es die Menschen zu thun pflegen auf Eine der drei bekanntesten Arten behandelt, wenn man sie einpflanzt, oder einlegt oder pfropft. Du darfst den Fall nicht berücksichtigen, wo man den Kern einsäet, oder den Stamm pflanzt, weil das Gesetz seine Satzungen nur auf die [18]) meistens eintretenden Fälle berechnet. Ein eingepflanzter Baum bringt im Lande Israel seine Erstlinge spätestens innerhalb dreier Jahre hervor. Dabei bezeugte uns die Gottheit, daß der Verlust und die Vernichtung der Erstlinge durch vermehrten Ertrag der Bäume reichlich vergütet werde, so wie es heißt: „(Lev. 19, 25.) Dann vermehre sich auch der Ertrag derselben." Die Frucht des vierten Jahres aber sollte vor dem Herrn gegessen werden, im Gegensatz jener, welche die Erstlinge in dem Götzentempel aßen, wie ich bemerkt habe. Hierher gehört auch das, dessen die alten Götzendiener Erwähnung thun, in dem Buche „Die Agrikultur der Nabatäer." Sie ließen manche daselbst beschriebene Dinge in Fäulniß übergehn, warteten ab das Eintreten der Sonne in einen bestimmten Grad, machten viele zauberische Gaukeleien und glaubten, daß wenn jemand diesen faulen Stoff in Bereitschaft habe, und bei der Pflanzung eines fruchttragenden Baumes etwas von demselben um den Baum, oder an dessen Standpunkt hinstreue, dieser Baum sich früher entwickele und Früchte trage als nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur. Sie versicherten, daß dieses ein wunderbares Mittel, eine Art Talisman sei, und für die frühzeitige Hervorbringung der Früchte eines jeden Baumes wirksamer als jede andere Art Zauberkunst. Ich habe dir aber schon gezeigt, wie streng das göttliche Gesetz alle Zauberkunst untersagt. Auch darum verbot es jede Frucht, welche ein Baum in den ersten drei Jahren seiner Pflanzung hervorbringt. Somit bedurfte es nicht mehr der von ihnen für möglich gehaltenen, beschleunigten Hervorbringung der Früchte, weil schon von Natur die meisten Bäume nach drei Jahren im Lande Israel Früchte tragen, und also uns die damals unter ihnen allbekannten Zaubermittel entbehrlich sind. Bewahre dieses Beherzigenswerthe! Noch gehört zu dem damals bekannten Aberglauben, welchen die Zabier auf die Nachwelt brachten, auch folgender. Sie sagen, wenn das Pfropfen eines Baumes dieser Art in den einer andern Art bei einem bestimmten Aufgange geschiehet, und man dabei eine bestimmte Räucherung macht, und gewisse Worte während des Pfropfens ausspricht, so würde dieser gepfropfte Baum Etwas hervorbringen, was sich als höchst heilsam und

---

Siebenunddreißigster Abschnitt.

[18]) Cf. Cap. 34.

וכן בעת ההרכבה, יבא מן המורכב ההוא דבר שחושבים עליו שהוא מועיל תועלות גדולות המפורסם מכל מה שזכרוהו, הוא מה שזכרו בתחלת ספר העבדה הנבטי' בהרכבת הזית באתרוג, והאמת אצלי שספר רפואות שגנז חזקיה מזה הכת היה בלא ספק, וכן זכרו עוד שבעת הרכבת מין במין זולתו צריך שיהיה ההוטר אשר ירצה להרכיבו ביד נערה יפה ואיש ישגלנה משגל מגונה רוצה בו שלא כדרכה, ובעת חבורם על זה הדרך תרכיב האשה הנטע באילן, ואין ספק שזה היה מפורסם ולא היה שם מי שלא היה עושה כן וכ"ש למה שהתחבר אליו מהנאת המשגל עם התועלות בתועלות ההם, ומפני זה נאסר הכלאים, ר"ל הרכבת אילן באילן, בעבור שנתרחק מסברת ע"ז ומתועבות משגליהן היוצאים מדרך הטבע, ומפני הרכבת אילן נאסר לקבץ אי זה שני מיני זרעים שיהיו ואפילו לסמכן זה לזה, אתה תמצא כשתשתכל בפרוש זאת המצוה הרכבת אילן לוקין עליה בכל מקום מן התורה מפני שהוא עקר האוהרה וכלאי זרעים כלומר סמכם זה לזה לא נאסר רק בא"י, וכן זכרו בבאור בספר העבדה ההוא כי מנהגם היה לזרוע שעורה והרצן יחד והשבו שלא יהיה הכרם טוב אלא בזה, ולכן אסרה התורה כלאי הכרם וצותה לשרוף הכל, כי חקות הגוים כלם אשר היו חושבים שהם כחות וסגולות, ואפילו דבר שלא יהיה בו ריח ע"ז נאסר, כמו שבארנו באמרם אין תולין אותה באילן וכו', ואסרה חקותיהם כלם אשר יקראו דרך האמורי, למה שנמשך אליהם מע"ז, כשתסתכל מנהגיהם בעבדתם תמצא, מיני עבודה יפנו בהם לככבים, ומינים יפנו בהם לשני המאורים הגדולים, והרבה פעמים יבחרו מולדי מולות לזריעה ועשונים והקפים יקיף אותם הנוטע או הזורע מהם מי שיקיף ה' הקפות לה' הככבים המשרתים מלבד שני המאורים, ומהם מי שיקיף ז' הקפות לז' המשרתים אשר שני המאורים בכללם, ויחשבו שאלו כלם כחות וסגולות מועילות מאד בעבודת האדמה להביא בני אדם לעבודת הככבים,

ונאסרו

Siebenunddreißigster Abschnitt.

ין) Cf. Trakt. Pesachim 56 a. Viele Rabbinen hingegen nehmen an, Ezechias habe dieses Buch deßwegen verborgen, weil es so probate

und nützlich erweise. Davon ist das Merkwürdigste, was im Anfange des Buches „die Agrikultur der Nobatäer" von dem Pfropfen einer Olive in ein Etrog erwähnt wird. Und mir ist kein Zweifel, daß jenes Buch der Heilmittel, welches [19]) Hesekias verbarg, ähnlichen Inhalts war. Auch schreiben sie, es müsse beim Pfropfen der einen Art in die andere der zu pfropfende Zweig in der Hand eines schönen Mädchens sein, dem ein Mann widernatürlich beiwohnt, und welches während jener Verbindung den Zweig dem Baume einpfropft. Ohne Zweifel war dieses sehr üblich, und wurde fast von jedem befolgt, zumal da sich des Beischlafs Wollust mit dem Nutzen verband. [20]) Daher verbot das Gesetz Klaim d. h. das Pfropfen eines Baumes in den andern, damit wir uns von den Götzenansichten, und der Abscheulichkeit ihrer unnatürlichen Geilheit entfernt halten. Wegen des Verbots zu pfropfen wurde auch verboten, überhaupt zweierlei Saamen zu verbinden, selbst nah bei einander zu säen. Daher findest du in der Tradition über diese Verordnung, daß man das Propfen der Bäume, als das Grundverbot allenthalben mit der Strafe der gesetzlichen Schläge ahndet, die Verbindung zweielei Saamen aber nur im Lande Israel verboten ist. Es wird ferner in dem erwähnten Buche: „die Agrikultur" ausdrücklich gesagt, daß sie gewöhnlich Gerste und Weinkörner zusammen säeten, und glaubten, der Weinberg würde nur auf diese Weise gedeihen. Darum verbot das Gesetz Klai Kerem, und verordnete, den ganzen Ertrag zu verbrennen. Denn alle heidnische Gebräuche, denen man eine geheime eigenthümliche Kraft zuschrieb, sind verboten, auch wenn sie keine Spur von Götzendienst verrathen, wie wir die talmudische Stelle erklärt haben: „Man darf es (die Nachgeburt eines geweihen Thiers) nicht auf einen Baum hängen". Alle diese Gebräuche, welche die Rabbinen Sitten der Amoriten nennen, verbot aber das Gesetz deswegen, weil sie zu Götzendienst Veranlassung geben. Betrachtest du nun die Gebräuche bei ihrem Kultus, so findest du, daß sie theils auf die Planeten und theils auf die zwei großen Lichter (die Sonne und den Mond) Beziehung hatten, daß oft auf den Aufgang der Himmelskörper Rücksicht genommen, auch Räucherung gemacht wurde, und endlich, daß derjenige, welcher pflanzte und säete, Kreise beschrieb, entweder fünf, gemäß den fünf Planeten mit Ausschluß der zwei Lichter, oder sieben gemäß den sieben Planeten, die beiden Lichter mitgerechnet. Allen diesen Gebräuchen schrieben sie Kräfte und Beschaffenheiten zu, welche für den Ackerbau

---

Siebenunddreißigster Abschnitt.

Mittel enthalten, daß jeder Kranke alles Vertrauen auf Gott abwies, und nur zu diesem Buche seine Zuflucht nahm. Wahrscheinlich gab dieses auch dazu Veranlassung, daß man das Buch dem Könige Salomon zuschrieb. Vrgl. Kimchi zu 2 Könige 20, 4 und Josephus Alterthümer B. 8. Maimonides Ansicht hierüber findet sich ausführlich im Mischnahcommentar Pesachim Cap. 4. am Ende. Vrgl. auch Hottinger Thesauri philol. L. 11. S. 526.

[20]) 3 B. M. 19, 19 שדך לא תזרע כלאים worunter nach dem Talmud das Propfen verstanden, wiewohl auch das Säen zweierlei Saamen nicht ausgeschlossen ist. Cf. Kiduschin 39 a.

ונאסרו חקות הגוים ההם כלן בכלל ואמר ולא תלכו בחקות הגוי וגו', ומה שהיה מֹהם יותר מפורסם ויותר פשוט או היה בו ביאור במין ע"ז יחד בו האסור, כערלה, וכלאים, וכלאי הכרם, והתימה אצלי מאמר רבי יאשיה בכלאי הכרם והוא הלכה עד שיזרע חטה ושעורה והרצן במפולת יד, אין ספק אצלי שראה עקר העניין ההוא מדרכי האמורי, הנה כבר התבאר לך בביאור אין ספק בו שאסור, שעטנז, וערלה, וכלאים, היא מפני ע"ז ושאסור חקותיהם הרמוז אליו הוא למה שנמשך אליו מעבודה זרה כמו שבארנו:

פרק שמנה ושלשים

המצוות הכולל אותם הכלל השלישי, הם אשר ספרנום בהלכות דעות, ותועלת כלם מבוארות מפני שהם כלם מדות שבהם יתוקן עניין הברת בני אדם, וזה מבואר בעניין שלא אצטרך להאריך בו, ודע שבקצת המצות גם כן מה שהכונה לקנות מדה טובה ואע"פ שהם קצת מעשים ויחשב בהם שהם גזרת הכתוב ללא תכלית ואנחנו נבארם אחת אחת במקומותם, ואמנם אלו אשר (בפרטם) ספרנום (a בהלכות דעות הנה התבאר בכלם בפירוש שהכונה בהם קנות המדות הנכבדות ההם:

פרק תשעה ושלשים

המצוות אשר יכללם הכלל הרביעי, הם מה שכלל אותם ספר זרעים מחבורינו, מלבד הכלאים, וכן דין ערכים וחרמים, וכן המצות אשר ספרנום בהלכות מלוה ולוה, ואשר ספרנום בהלכות עבדים, אלו המצות כלם בשתשתכל בהן אח' אחת תמצאם גלויי התועלת בחמלת העניים והדלים ולעזור האביונים במינים חלוקי' ושלא יציק לצריך ולא יענה לב איש חלוש

בעניינו

Achtunddreißigster Abschnitt.

a) In b. c. אלחי אחצינהא „welche wir aufgezählt haben", wonach wir den Text korrigirten.

Ackerbau höchst nützlich wären, und verleiteten hierdurch die Menschen zum Sternendienst. Das Gesetz aber untersagte sämmliche heidnische Gebräuche mit den Worten: (Lev. 20, 23.) „Wandelt nicht nach den Satzungen des Volkes;" und andere, bekanntere, verbreitetere oder offenbar götzendienstliche Gebräuche verbot es ausdrücklich als: Orlah, Klaim und Klai Kerem. [21]) Merkwürdig ist der Ausspruch des Rabbi Joschiah: es sei nur dann als Klai Kerem zu betrachten wenn man Waizen, Gerste und Weinkorn mit Einem Handwurf säe; ohne Zweifel aber sah er in diesem Verbote nur eine Sitte der Amoriten. So habe ich dir nun durch unbezweifelbare Beweise gezeigt, daß Schatnes, Orlah und Klaim wegen Götzendienstes, so wie die Gebräuche der Heiden, weil sie zu Götzendienst Anlaß geben, verboten wurden.

Achtunddreißigster Abschnitt.

Die Verordnungen, welche die dritte Klasse umfaßt, sind diejenigen, welche wir in Hilchot Deot aufstellten. Der Nutzen derselben ist einleuchtend, weil sie alle auf solche Tugenden dringen, durch welche der gesellige Verein der Menschen erhalten wird, und dieses ist so klar, daß ich mich nicht dabei zu verweilen bedarf. Merke indessen, daß auch manche andere Verordnungen die Aneignung guter Sitten erzielen, obwohl sie in blosen Handlungen bestehen, und derentwegen fälschlich als willkührliche göttliche Gebote betrachtet wurden. Wir werden dieses an seinem Orte bei einer jeden nachweisen. In Betreff aller derjenigen hingegen, welche wir in Hilchot Deot anführten, ist es an sich klar, daß sie die Erwerbung edeler Gesinnungen bezwecken.

Neununddreißigster Abschnitt.

Die Verordnungen, welche die vierte Klasse bilden, sind diejenigen, welche das Buch Seraim unsres Werks umfassen, mit Ausnahme der daselbst sich befindenden [1]) Hilchot Kelaim. Hierher gehören noch sowohl die Verordnungen über Schatzungen, Weihungen, als diejenigen, welche wir in Hilchot Malweh Weloweh und in Hilchot Abadim dargestellt haben. Wenn du über jedes dieser Gebote nachdenkst, findest du, daß dieselben offenbar bezwecken, das Mitleid mit den Gebeugten rege zu erhalten, und den Bedürftigen auf jede Weise beizustehen, den Abhängigen nicht zu drücken, und das Herz der Schwachen

[21]) Cf. l. c.

Neununddeißigster Abschnitt.

[1]) Auch die Hilchot Orlah in Hilchot Maaser Scheni Kap. 10. cf. oben Cap. 37.

בעניינו (כאלמנה ויתום וכיוצא בהן), אמנם מתנות עניים עניינם מבואר ג"כ, עניין התרומה והמעשר כבר באר סבתם כי אין לו חלק ונחלה עמך, וכבר ידעת סבת זה כדי שיהיה זה השבט כולו מיוחד לעבודת השם ול"ו יעה התורה, ולא יתעסק לא בחרישה ולא בזריעה רק יהיה לשם לבד, כמ"ש יורו משפטך ליעקב ותורתך לישראל ישימו קטורה וגו', ותמצא דברי התורה במקומות רבים הלוי הגר והיתום והאלמנה ימנה אותו תמיד בכלל העניים בעבור שאין לו קניין אבל מעשר שני צוה להוציאו במזון לבד בירושלים להיות זה מביא בהכרח לעשות ממנו צדקה, מפני שלא היה יכול להוציא רק במאכל ובמשתה יקל על האדם לתתו ראשון ראשון, ויביא להקבץ במקום אחד שתתחזק האהבה והאחוה בין בני אדם חוזק רב, אבל נטע רבעי עם מה שיש בו מריח ע"ז והתלותו בערלה כמה שזכרנו, הוא נוהג מנהג התרומה והחלה והבכורים וראשית הגז שהוא ליתן ראשית כל דבר לשם להזק מדת הנדיבות ולמעט תאות המאכל וקנות הממון, וכן זה העניין בעצמו בלקיחת הכהן זרוע ולחיים וקיבה, שלחיים מראשית גוף ב"ח והזרוע הוא הימין והוא תחלת מה שיסתעף מן הגוף גם כן וקיבה ראשית בני מעים כולם, אבל מקרא בכורים יש בו מדת ענוה גם כן, שהוא לוקח סל על כתפיו ומוריע חסדי השם וגמולותיו להודיע לבני האדם, שמעבודת השם הוא שיזכור האדם עתות צרתו ועניני מצוקותיו כשירחיב השם לו, וזאת הכונה חזקה אותה התורה במקומות רבים וזכרת כי עבד היית וגו', מפני שפחד מן המדות המפורסמות לכל מי שגדל בעושר ובנחת, רצוני לומר הבעיטה והגאוה ועזיבת הדעות האמיתיות, פן תאכל ושבעת, ואמר וישמן ישורון ויבעט וגו', ומפני זאת היראה צוה

במקרא

Neununddreißigster Abschnitt.

²) 5 B. M. 14, 22—29. Hilchot Maaser Scheni Cap. 1, 1.
אחר שמפרישין מעשר ראשון בכל שנה מפרישין מעשר שני שנאמר עשר תעשר את כל תבואת זרעך ובשנה השלישית וששית מפרישיו מעשר עני
Cf. auch daselbst Cap. 2, 1 und Cap. 4, 1.

chen als der Wittwen und Waisen nicht betrüben. Das Gebot der Geschenke an die Armen ist an sich einleuchtend. Von den Heben und den Zehnten giebt das Gesetz selbst die Ursache an. (Deut. 14, 29.) „Denn er hat nicht Theil und Erbe bei dir." Dies selbst hat aber, wie du weißt, den Zweck, daß dieser ganze Stamm sich dem Gottesdienste und der Kenntniß des Gesetzes widme, weder mit Pflügen, noch mit Säen sich beschäftige, und ausschließlich der Gottheit weihe, wie es heißt: (Deut. 33. 10.) „Sie lehren Jakob deine Rechte und dein Gesetz in Israel." Auch findest du an vielen Stellen der Schrift den Ausdruck „der Levite, der Fremdling, die Waise und die Wittwe" sie zählt den Leviten zu den Armen, weil er kein Landeigenthum besaß. Die [2]) zweite Zehnte gebot das Gesetz für Nahrungsmittel in Jerusalem auszugeben. Denn dies gab nothwendig Veranlassung, dieselbe zu Almosen zu verwenden, weil es jedem, da man sie nur zu Speise und Trank verbrauchen durfte, erleichterend war sie allmählig zu verschenken; ferner beförderte dieses das sich Versammeln an einem Orte, wodurch das Band der Liebe und der Freundschaft die Menschen auf das innigste mit einander verknüpfte. Die Verordnung über [3]) die Frucht des vierten Jahres hat neben ihrer Beziehung auf Götzendienst und der Verbindung mit Orlah, welche schon erwähnt wurden, noch gemeinschaftlich mit den Verordnungen über Trumah [4]) Chalah [5]) Bikurim und [6]) Reschi's Hagez) den besondern Zweck, durch die Weihung des Ersten aller Dinge an die Gottheit die Freigebigkeit zu befördern, und die Eßgier und Habsucht zu verringern. Denselben Grund hat auch die Verordnung, daß die Priester [7]) den Bug, die Kinnbacken, und den Magen erhalten. Denn die Kinnbacken gehören zu dem obern Theile des thierischen Körpers, [8]) der rechte Bug ist das Erste von dem was sich aus dem Körper herauszweigt, der Magen endlich der Anfang von allen Eingeweiden. Die Danksagung bei der Darbringung der Erstlinge sollte die Tugend der Demuth einflößen. Denn indem man, den Korb auf die Schulter legend, die Gnade des Herrn und seine Wohlthaten lobpries, wurde hierdurch den Menschen angedeutet, es gehöre zur Verehrung Gottes, daß der Mensch der Zeit seiner Noth und seiner traurigen Schicksale gedenke, wenn der Ewige es ihm wohlergehn läßt. Die Befestigung dieser Gesinnung beabsichtigte das Gesetz an vielen Stellen: „Du sollst denken, daß du ein Sklave gewesen bist". Denn es befürchtete die Ausschweifungen derer, die im Ueberfluß und in Ruhe leben, da sie leicht in Uebermuth und Genußsucht versinken, und die Grundsätze der Tugend vernichten. (Deut. 8, 12.) „Daß nicht wenn, du issest und satt wirst, und schöne Häuser bauest und bewohnest" Ferner (Deut. 32. 15): Jeschurun aber wurde zu fett, da schlug es aus" Darum gebot auch die Schrift jährlich bei der Dar-

---

Neununddreißigster Abschnitt.

[3]) 3 B. M. 19, 24. Cf. oben Cap. 37.

[4]) 4 B. M. 15, 20—21.

[5]) 5 B. M. Cap. 26, 1—11.

[6]) 5 B. M. 18, 4.

[7]) 5 B. M. 18, 3.

[8]) Cf. Trakt. chulin 134, b. הזרוע זה זרוע ימין

במקרא בכורים בכל שנה לפניו יתעלה ולפני שכינתו, וכבר ידעת ג״כ הזוק
החורה לזכור המכות שחלו על המצריים תמיד, למען תזכור את יום צאתך
מארץ מצרים, ואמ׳ ולמען תספר באזני בנך ובן בנך וגו׳,(a ובדין היה לעשות
כן בזה העניין מפני שהם עניינים שמאמתים הנבואה והגמול והעונש א״כ
כל מצוה שמביאה לזכרון דבר מן הנפלאות או להתמיד האמונה ההיא
כבר נודע תועלתה, ובביאור אמר בבכור אדם ובכור בהמה ויהי כי הקשה
פרעה לשלחנו וגו׳ על כן אני זובח לה׳, ואמנם היות זה מיוחד בבקר
וצאן וחמור הוא מבואר, שאלו הם הבהמות הבייתות שמגדלים אותם בני
אדם והם הנמצאים ברוב המקומות וכל שכן בא״י וכל שכן אצל ישראל
שאנחנו כולנו רועים אבותינו ואבות אבותינו רועו צאן היו עבדיך וגומר
אמנם הסוסים והגמלים אינם נמצאים על הרוב ולא בכל מקום השתכל
בשלל מדין לא תמצא בו מבעלי היים רק בקר וצאן וחמור, כי מין החמור
לבד הוא הכרחי לבני אדם כולם, וכל שכן למי שיש לו עסק בשדות
וביערים ויהי לי שור וחמור, אך הגמלים והסוסים אינם נמצאים על הרוב
אלא ביחידים בקצת מקומות אמנם עריפת פטר חמור הוא להיות זה מביא
לפדותו בהכרח, ולזה נאמר מצות פדייה קודמת למצות עריפה, ואמנם כל
המצות אשר ספרנום בהלכות שמיטה ויובל מהם לחמלה על בני אדם
והרחבה לבני אדם כולם כמו שאמר ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל וגו׳,

ושתוסיף

Neununddreißigster Abschnitt.

a) Im Original etc. רחק להדא אל אמר דלך לאנה אלקצאץ אלתי „Und dieses ist nothwendig, weil die Wiedervergeltung“ etc.

*) Kleinvieh d. i. Schafe und Ziegen cf. 4 B. M. 18. 17. Wenn ibid. V. 15 es heißt אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה; so ist nur חמור gemeint cf. M. Hilch. Bikurim Cap. 12, 3. בהמה טמאה האמורה כאן היא החמור בלבד so wie im Gegentheil in dem Verbote לא תבשל גדי בחלב אמו das Gesetz einen speciellen Fall angibt und es doch viel allgemein verstanden wissen will.

Darbringung der Erstlinge jene Danksagung im Angesicht der göttlichen Majestät zu halten. Ueberdieß kennst du auch den Werth, welchen die Schrift legt auf das immerwährende Andenken an die Plagen der Egypter (Deut. 16, 3): „Damit du gedenkest des Tages deines Auszugs aus dem Lande Egypten" ferner: (Ex. 10,2) „Und damit du erzählest vor den Ohren deines Sohnes und deiner Enkel etc." Und mit Recht mußte dies geschehen, weil jene Ereignisse die Lehre von der Prophezeihung, der Strafe und Belohnung bewahrheiten. Daher ist es einleuchtend, welchen Nutzen jedes Gebot hat, welches das Andenken an jene Wunder oder den Glauben an jene Grundsätze befestigt. So heißt es auch ausdrücklich beim Gebote vom Erstgebohrenen des Menschen und des Viehes. (Ex. 13, 15.) „Und es geschah als Pharao Schwierigkeiten machte, „uns zu entlassen, da erschlug etc. Darum opfern ich dem Ewigen" [9]) Daß aber das Gebot sich nur auf Rind-, Kleinvieh und Esel erstreckt, wird dadurch klar, daß dieselben Hausthiere sind, welche von Menschen erzogen werden, und in den meisten Ländern sich vorfinden, namentlich in Palästina und bei den Israeliten, die wir alle, unsere Eltern und Voreltern Hirten waren, wie es heißt: (Gen. 47, 3.) „Schaafhirten waren deine Knechte sowohl wir als unsere Väter." Pferde hingegen und Kameele sind nicht so häufig, und nicht allenthalben. So findest du bei der Beute von Midian unter den Thieren nur Rind-, Kleinvieh und Esel, da die Esel allen Menschen unentbehrlich sind, besonders denen, welche in bewohntem Lande Geschäfte treiben. So sagt auch Jakob (Gen. 32, 5): „Ich habe Rind, Esel etc. Kameele und Pferde aber trifft man nur bei Einzelnen und in wenigen Gegenden. Dem erstgeborenen Esel das [10]) Genik zu brechen, wurde geboten, um seine Auslösung zu veranlassen. Darum sagen die Rabbinen das Gebot der Auslösung hat den [11]) Vorzug vor dem Gebote des Genikbrechens. Die Verordnungen aber, welche wir in Hilchot Schmitah und Jobal darstellten, sind ertheilt worden, theils aus Barmherzigkeit mit den Menschen, und zur Verbesserung ihres Zustandes, wie es heißt (Ex. 23, 11.) „Daß die Dürftigen deines Volkes es essen, und was sie übrig lassen, mögen die Thiere des Feldes essen," [12]) theils da-

---

Neununddreißigster Abschnitt.

[10]) 2 B. M. 13, 13.

[11]) Trakt. Bechorot 13, a. Rabad (in seiner Glosse zu Maimonides Hilchot Bekurim 12, 1.) ist der Ansicht, daß derjenige, der dem Esel, statt ihn auszulösen, das Genik bricht, eine Sünde begeht, weil er die Rechte des Priesters freventlich schmälert.

[12]) Einen anderen, einleuchtenderen Grund von dem Gebote des Brachliegens des Feldes am siebenden Jahre siehe in Michaelis Mosaisches Recht 2, 42.

ושתוסיף הארץ תבואתה ותתחזק בעמדה שמוטה, ומהם חנינה בעבדים ועניים כלומר השמטת כספים והשמטת עבדים, ומהם עיון בתקון הפרנסה והכלכלה על ההתמדה, והוא היות הארץ כולה שמורה לבעלים אי אפשר בה מכירה לצמיתות והארץ לא תמכר לצמיתות וישאר ממון האדם שמור עליו ועל יורשיו, (b הנה זכרתי סבת כל מה שכולל אותו ספר זרעים מחבורינו, מלבד כלאי בהמה ויתבאר טעמו, וכן המצות אשר ספרנום בהלכות ערכין וחרמין כולם הולכים על דרך הצדקות, מהן מה שהוא לכהנים, ומהן מה שהוא לבדק הבית, ובכולן ג"כ יגיע לאדם מדת הנדיבות ושיבח האדם לממון לכבוד השם ולא יקפוץ יד, כי רוב ההפסד הבא במדינות בין בני אדם אמנם הוא מפני ההריצות על הממון והרבות ממנו ורוב התאוה להוסיף נכסים וכבוד, וכן כל המצות אשר ספרנום בהלכות מלוה ולוה תשתכל בהן אחת אחת תמצאם כולם חמלה על האביונים ורחמנות וחנינה עליהם, ושלא תתבטל תועלת חכרחית במזון ר"ל שלא יחבל רחים ורכב, וכן כל המצות אשר ספרנום בהלכות עבדים כולם חמלה רחמנות וחנינה לאביונים, ומרוב הרחמנות יציאת עבד כנעני חפשי בחסרון אחד מאבריו שלא יתחברו בו העבדות והבטול ואפי' בהפלת שן כל שכן על זולת מהאברים, ואין מותר ג"כ להכותו אלא בשוט או בקנה וכיוצא בו במו שבארנו במשנה תורה, ועם זה כשירבה להכותו עד שימיתהו יהרג עליו כשאר בני אדם, ואמרו לא תסגיר עבד אל ארוניו, עם היותו רחמנות יש בזאת המצוה תועלת גדולה והוא שנתנהג בזאת המדה הנכבדת, והוא שנעזור מי שיעזר בנו ונשמרהו ולא נסגירהו ביד מי שברח מלפניו, ולא

די

Neununddreißigster Abschnitt.

b) Im Original findet sich noch der Zusatz: וינתגע גלתה לאגיר „Und er den Ertrag seines Feldes verzehre, kein Anderer."

[13] Cf. 3 B. M. Cap. 27.

[14] 2 B. M. 21, 26—27.

[15] Cf. Trakt. Kiduschin 24 a. תנא יוצא בשן ועין וראשי איברים שאינם חוזרין

damit das Erdreich durch das Brachliegen fruchtbarer werde und einen reicheren Ertrag liefere, theils damit den Sklaven und den Armen Wohlwollen erwiesen werde durch Entlassung der Schulden und Befreiung vom Sklavendienste, theils damit die Ernährung und Erringung der Lebensbedürfnisse auf immer gesichert sei, dadurch daß das gesammte Erdreich den Eigenthümern aufbewahrt blieb, indem ein Verkauf auf immerwährend nicht gestattet war, wie es heißt: (Lev. 25, 23) „Das Land aber soll nicht verkauft werden auf „immerwährend" wodurch das Eigenthum eines Jeden ihm selbst, oder seinen Erben erhalten wurde. Nunmehr habe ich dir den Grund aller der im Buche Seraim unsers Werks enthaltenen Verordnungen angegeben, mit Ausnahme des Grundes von Klai Behemah, welcher unten erläutert wird. [13]) Die Verordnungen, welche wir in Hilchot Erachin Wacharamin aufstellten, bezwecken alle die Belebung des Wohlthätigkeitssinnes; einige betreffen Gaben für die Priester, einige Beiträge zur Ausbesserung des Tempels. Allen aber liegt die Absicht zu Grunde, daß der Mensch die Tugend der Freigebigkeit übe, sein Vermögen gering achte in Rücksicht der Ehre Gottes, und dem Geize keinen Raum verstatte. Denn die meisten Uebel, welche die menschliche Gesellschaft zerrütten, entstehen aus der unersättlichen Geldgierde und Habsucht. Ebenso findest du bei genauer Erwägung, daß alle Verordnungen, welche wir in Hilchot Malwe Welowe aufstellten, auf Barmherzigkeit und Wohlthätigkeit mit den Armen hinzielen. So z. B. durfte man Niemanden die Mittel sich zu ernähren entziehen, wie es heißt: (Deut. 24, 6.) „Man „soll nicht pfänden die Mühle oder den Mühlstein". Ebenso befördern alle Verordnungen, welche wir in Hilchot Abadim entwickelt haben, Milde und Barmherzigkeit mit den Unglücklichen. Mitleid fühlend, sollte man einen [14]) kananitischen Sklaven, den man eines Gliedes beraubt hatte, in Freiheit setzen, damit hn nicht die doppelte Bürde der Knechtschest und der Verstümmelung niederdrücke. [15]) Schon das Ausschlagen eines Zahnes, um so mehr die Verletzung eines andern Gliedes, sollte seine Freiheit zur Folge haben. [16]) Auch durfte die Züchtigung desselben nur durch eine Peitsche, einen Stock u. d. g. geschehen, wie wir in Mischna Thora bemerkten, und dennoch, wenn er so grausame Schläge erhält, daß er stirbt, wird dies mit dem Tode [17]) bestraft wie jeder andere Menschenmord. Die Verordnung (Deut. 23, 16.) „Nicht ausliefern sollst du einen Knecht „an seinen Herrn" athmet Barmherzigkeit, und hat noch den erhabenen Zweck, daß wir mit Großmuth jedem, der unsere Hülfe anfleht,

---

Neununddreißigster Abschnitt.

S. auch 25 עשרים וארבעה ראשי אברים שבאדם בכולם עבד יוצא בהם לחירות

[16]) Hilchot Rozeach Cap. 2, 14. Cf. Raschi zu 2 B. M. 21, 20. Raschi und Maimonides scheinen nicht überein zu stimmen; auf des ersteren Seite aber die Wahrheit zu sein cf. Siphri über 4 B. M. Cap. 35 und Maimonides l. c. Cap. 2, 1.

[17]) 2 B. M. 21, 20.

די שתעזור מי שיעזר בך אלא שאתה חייב לעיין בתקוניו ותטיב לו ולא תכאיב לבבו בדברים, והוא אמרו יתעלה עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר בטוב לו לא תוננו, ועוד שחיוב זה הדין בפחות שבבני אדם והוא העבד כ"ש אם יעזר בך איש נכבד שראוי לך לעשות מה שראוי לו, וכנגד זה העניין ג"כ שהעובר המעול כשיעזר בנו לא יעזר ולא ירוחם ולא יחסרו ממנו דין כלל, ואפילו בא להעזר בנכבד שבדברים והגדול שבהם והוא אמרו מעם מזבחי תקחנו למות, הנה זה בא להעזר בש"י ונתלה במה שהוא מיוחס לשמו ולא עזרו אבל צוה להסגירו ביד בעל הדין אשר ברח מלפניו, כ"ש מי שבא להושע באיש מבני אדם שאין צריך להושיעו ולא לרחם עליו, שהרחמנות על העבריינים אכזריות הוא על כל הברואים, אלו הם המדות השוות בלא ספק אשר הם מכלל חוקים ומשפטים צדיקים, ולא כמדות הסכלים אשר יחשבו למעלות שישובח האיש בהן על עזרו ושמרו מי שיזדמן עושק או עשוק כשו שהוא מפורסם בדבריהם ושיריהם, א"כ כל מצוה שבאה בזה הכלל מבוארת העלה גלויה התועלת:

פרק ארבעים

המצוות אשר כללם הכלל החמישי, הם אשר ספרנום בספר נזיקין, והם כלם בהסרת העול ומנוע ההזק, ולרוב האזהרה על מניעת ההזק חייב האדם בכל נזק שיבא מממונו או מסבת פעולתו ממה שאפשר לו לשמרו מהזיק ולזה חייבנו בנזקין שיבא מבהמותנו עד שנשמרם וכן אש ובור

Vierzigster Abschnitt.

י) Cf. Trakt. Baba Kama 2 b. ת"ר ג' אבות נזיקין נאמרו בשור הקרן והשן והרגל אבות נזיקין heißen solche, die ausdrücklich in der Schrift stehen. Ueber קרן cf. 2 B. M. 21, 35; über שן ibid. 22, 4. Hierin ist auch רגל

fleht, Schutz verleihen, und ihn den Händen derer nicht preisgeben, vor welchen er geflohen ist. Und nicht nur Schutz finde er bei dir, sondern du bist gehalten, dich seiner thätig, anzunehmen, ihn mit Wohlthaten zu erfreuen, und sein Herz nicht durch Worte zu betrüben. So spricht der Erhabene: (ibidem v. 17.) „Bei dir soll „er wohnen in deiner Mitte, an dem Orte, den er wählen wird in „einem deiner Thore, wo es ihm wohl ist; du sollst ihn nicht be„drücken." Besteht aber diese Verbindlichkeit gegen den niedrigsten der Menschen, den Sklaven; wie um so mehr ist es dir Pflicht, einen ehrwürdigen Mann, der deine Hülfe anspricht, aus allen Kräften zu unterstützen. Auf der andern Seite aber soll der Niederträchtige, der Bösewicht, der sich in unsern Schutz begeben will, keine Unterstützung, und kein Mitleiden finden, sondern die ganze Strenge des Gesetzes fühlen; selbst der, welcher zu dem Erhabensten, und Ehrwürdigsten aller Dinge seine Zuflucht nimmt. Daher heißt es: (Ex. 21, 14.) „So sollst du ihn (den Mörder) von meinem „Altare wegnehmen, daß er sterbe." Bei der Majestät Gottes will dieser Schutz finden, indem er sich nach dem Orte begiebt, welcher dem Namen desselben geweihet ist. Aber die Gottheit schützt ihn nicht, sondern gebot, ihn dem Richter zu überantworten, welchem er entlaufen ist. Weit weniger ist es einem Menschen, der von solchem Bösewicht um Hülfe ersucht wird, verstattet, diesen zu unterstützen, und sich über ihn zu erbarmen. Denn die Barmherzigkeit gegen die Sünder ist eine Grausamkeit gegen alle übrigen Menschen. Nur diese sind wahre Tugenden, welche entsprechen (Deut. 4, 8.) „Den gerechten Gesetzen und Verordnungen": keineswegs aber die Tugenden der Thoren, welche es als eine lobenswerthe Eigenschaft ansehen, wenn man ohne Unterschied den Unterdrücker und den Unterdrückten hilft und Schutz verleiht, wie dieses aus ihren Erzählungen und Gedeihten hervorgeht. Somit ist der Zweck, und der Nutzen jeder Verordnung dieser Klasse erläutert und einleuchtend.

Vierzigster Abschnitt.

Die Verordnungen, welche die fünfte Klasse umfaßt, haben wir im Buche Nesikin dargestellt, und sie bezwecken alle, Abwendung der Ungerechtigkeit, und Verhinderung des Schadens. Um dem Verbote, Schaden anzurichten, Nachdruck zu geben ist der Mensch für jeden Schaden, der durch sein Eigenthum oder seine Handlungen verursacht wird, verantwortlich gemacht, in sofern er ihn hätte verhüten können. Daher müssen wir den Schaden vergüten, welcher

durch

Vierzigster Abschnitt.

mit eingeschlossen. Denn in der angeführten Stelle des Talmuds heißt es ושלח זה הרגל

ובור מפני שהם ממעשה האדם ואפשר לו לשמרם עד שלא יבא מהם נזק, וכלל אילו הדינים מן היושר מה שאעיר עליו, וזה ששן ורגל ברשות הרבים פטור, שהוא עניין שאי אפשר לשמרו ומה שיבא מהן מנזק ג"כ שם הוא מעט, ומי ששם דבר ברשות הרבים הוא שפשע בנפשו ונתן ממונו לאבוד, ואמנם יהיה חייב על השן והרגל בשדה הניזק, אמנם הנזק הקרן והדומה לו אשר אפשר לשמרו בכל מקום וא"א להולכים ברשות הרבים להשמר מן הנזק ההוא דינו בכל מקום אחד, ויש בו הפרש בין תם למועד, שאם יהיה המעשה ממי שלא הורגל בו יתחייב חצי נזק, ואם יהיה מעשה הנזק ממי שנמשך עליו ונודע בו יתחייב נזק שלם, ושם דמי העבד בכלל חצי נזק בן חורין בכלל, שאתה תמצא ערכי אדם שמרובה בהן ששים שקלים ודמי העבד כסף שלשים שקלים, והיות הבהמה נהרגת כשתהרוג אדם אינו לקחת דין ממנה כמו שירחיקו עלינו הצדוקים אבל הוא לקחת הדין מבעליה, ומפני זה נאסר ליהנות בבשרה מפני שיפליג בעל הבהמה לשמרה וידע שאם תהרוג גדול או קטון בן חורין או עבד יפסוד דמיה על כל פנים, ואם תהיה מועדת יתחייב כופר מוסף על אבדת דמי', והיא הסבה בעצמה בהריגת בהמה נרבעת מפני שיזהר בעל הבהמה בה וישמרה כשמרו אנשי ביתו שלא תעלם מעיניו, שחמלת בני אדם על ממונם כחמלתם על נפשם, וקצת בני אדם יגדיל ממונו על נפשו, אמנם להשוות ביניהם הוא על הרוב, ולקחת אותנו לעבדים ואת חמורינו, וממה

שכלל

Vierzigster Abschnitt.

[2]) Cf. Talmud l. c. 19 b.

[3]) 2 B. M. 21. 32. Wenn ein anerkannt stößiger Ochs einen freien Mann tödtete, so wurde der Eigenthümer nicht getödtet. (ibid. 21, 29 cf. Sanhedrin 15.b) sondern mußte Lösegeld bezahlen, welches den vom Richter geschätzten Werth des Getödeten betrug (2 B. M. 21, 30 und Baba Kama 40 a דמי ניזק) Im Durchschnitt, meint M., wird 30 Seckel Silber die Hälfte solchen Lösegeldes betragen.

[4]) Die höchste Schätzung, das ist diejenige, welche einen Mann von zwanzig Jahren bis zu sechzig Jahren betrifft, macht nicht sechzig, sondern fünfzig Seckel. (Cf. 3 B. M. 27, 3.) Darum hält Heidenheim

durch unser Vieh angerichtet wird, damit wir dasselbe wachsam hüten; ferner den Schaden des angezündeten Feuers und der gegrabenen Grube, weil diese beiden durch menschliche Thätigkeiten entstehen, und durch gehörige Vorsicht unschädlich werden. Die einzelnen Verordnungen dieser Klasse tragen alle den Charakter der Billigkeit an sich, wie ich dir zeigen will [1]). Wenn nehmlich der Zahn oder der Fuß eines Thiers Schaden anrichtet an einem öffentlichen Platze, so ist er unverantwortlich (der Eigenthümer) [2]), weil deren Bewachung (des Zahnes und des Fußes) unmöglich und der Schaden, der daselbst durch sie entsteht, nur unbedeutend ist, und wer Etwas auf einen öffentlichen Platz hinlegt gegen sich selbst sündigt, und sein Eigenthum dem Verderben preis giebt. Jedoch ist man verantwortlich für den Zahn und Fuß, wenn sie Jemanden in dessen eignem Bezirk Schaden zufügen. Was den Schaden durch das Geweih und dergleichen betrifft, den man allenthalben zu verhüten vermag, und vor welchem die auf öffentlichem Platze Verkehrenden sich nicht in Acht nehmen können, ist für jeden Ort ein und dasselbe Gesetz. Ein Unterschied besteht nur zwischen einem nicht stößigen und einem anerkannt stößigen Thier. Schadet nehmlich ein solches, welches dieses nicht zu thun pflegt, wird dem Eigenthümer desselben nur der Ersatz des halben Schadens auferlegt, wenn aber ein solches, das es schon früher gethan und dafür bekannt ist, muß er den ganzen Schaden ersetzen. [3]) Der Werth eines Sklaven wurde im Allgemeinen gleich gesetzt dem halben Werth eines freien Mannes. Denn du findest, daß des letztern höchste Schätzung [4]) sechzig Seckel ausmacht, und der Werth eines Sklaven dreißig. Daß aber ein Thier, welches einen Menschen tödtete, umgebracht werden sollte, geschah nicht, wie die Sadducäer spottend uns andichten, zur Bestrafung des Thiers sondern des Eigenthümers. [5]) Eben darum ist auch jede Benutzung des Fleisches untersagt. Hierdurch wird der Eigenthümer mit besonderer Sorgfalt das Thier in Acht nehmen, indem er weiß, daß er den Werth desselben, mag es einen Erwachsenen oder einen Unerwachsenen, einen Freien, oder einen Sklaven tödten, jedenfalls verliert, und außer diesem Verluste, wenn es ein stößiges Thier ist, Lösegeld zu entrichten hat. Aus demselben Grunde wird auch ein Thier, mit welchem ein Mensch sich begattete, [6]) umgebracht. Es soll hierdurch der Eigenthümer sich angetrieben fühlen, das Thier wie seine Hausgenossen zu bewachen, und unter steter Obhut halten. Denn die Menschen schätzen ihr Vermögen eben so hoch als ihr Leben, ja manche achten jenes höher als dieses; die Meisten indessen pflegen Beiden gleichen Werth beizulegen, wie es heißt (Gen. 43, 18.):

Vierzigster Abschnitt.

(in einer Anmerkung zu dem דבור שמיני כ"ה in ס' מאמר השכל להראב"ן) diese ganze Stelle nicht für die Worte des Maimonides, sondern für die Glosse eines irrenden Schülers, was aber nicht sein kann, da sich diese Worte auch in den beiden C. befiden. Cf. auch התורה והפילוסופיאה S. 99.

[5]) Cf. Baba Kama 41 a.

[6]) 3 B. M. 20, 15—16.

שבכלל אותו זה הכלל עוד הוא הריגת הרודף, וזה הדין ר"ל שיהרג מי שישתדל לעשות החטא קודם שיעשהו אינו מותר כלל אלא בשני המינין האלו, והוא רודף אחר חברו להרגו, ורודף אחר ערוה אדם לגלותה, להיותה עול שא"א לתקן מעותו אחר היותו, אמנם שאר העברות אשר בהן מיתת ב"ד כעבודה זרה ושבת אשר לא יזיק בהן לזולתו אבל הן דעות לא יהרג בהם על המחשבה עד שיעשה, וכבר נודע שאסור תאוה מפני החמדה והחמדה מפני הגזל הנה בארוהו ז"ל, ואמנם השב אבידה העניין בו מבואר שעם היותו מדה מעולה בתקון העניינים הוא ג"כ ממה שתועלתו חוזרת חלילה, שאם לא יחזיר אבדת זולתו לא יחזירו לו אבדתו, כמו שאתה אם לא תכבד הוריך לא יכבדוך בניך, וכמו זה הרבה, אמנם היות רוצח בשגגה גולה הוא להשקיט נפש גואל הדם עד שלא יראה מי שבא התקלה הואת על ידו, ותלה חזרתו במות האיש אשר הוא הנכבד שבבני אדם והאהוב לכל ישראל, שבזה תנוח דעת הגואל אשר נהרג קרובו, שזה עניין טבעי לאדם כל מי שתקראהו צרה כשתבא ג"כ לזולתו כיוצא בה או גדולה ממנה ימצא נחמה בזה על מקרהו ואין במקרה מות בני אדם אצלנו יותר גדול ממיתת כהן גדול, ואמנם עגלה ערופה תועלתה מבוארת, כי המביא אותה היא העיר הקרובה אל החלל ועל הרוב ההורג הוא ממנה וזקני העיר ההיא מעידים עליהם השם שהם לא התרשלו בתקון הדרכים ובשמירתם ולתייר כל שואל דרך כמו שבא הפירוש בדברי רז"ל ולא נהרג זה מפני ששכחנו התקוני' הכוללים אנחנו לא נדע מי הרגו, וא"א על הרוב עם החקירה ויציאת הזקנים והעומדים ולקיחת העגלה שלא ירבו דברי בני אדם ואולי בפרסום העניין יודע ההורג ויאמר מי שידעו או

שמע

Vierzigster Abschnitt.

⁷) Sanhedrin 73 a. ואלו הן שמצילין אותן בנפש הרודף וכו'

⁸) Vergl. M. Hilchot Gesela Waabeda Cap. 1, 8—11.

⁹) 5 B. M. 22. 1—4.

„Und uns als Knechte zu nehmen sammt unseren Eseln.“ Zu dieser Klasse gehört auch das Gebot, den Verfolgenden umzubringen. Diese Befugniß, denjenigen, welcher ein Verbrechen zu begehen beabsichtigt, schon vor der Ausübung desselben umzubringen, kommt aber nur bei diesen zwei Fällen [7]) in Anwendung: erstens wenn jemand seinen Nächsten verfolgt, um ihn zu ermorden, sodann, wenn jemand eine Person verfolgt um sie zu schänden, weil dem Unheile solcher einmal verübten Verbrechen nicht mehr abzuhelfen ist. Was die übrigen Sünden betrifft, auf welche ebenfalls der Tod durch den Gerichtshof gesetzt ist, als Götzendienst und Entweihung des Sabbats, die aber Niemanden schaden, indem sie Glaubenslehren betreffen, wird keiner der bloßen Absicht wegen getödtet, bis er dieselben wirklich verübt. [8]) Bekannt ist ferner, daß das Begehren verboten ist wegen Gelüsten, und dieses, weil es zum Raube führt, wie schon die Rabbinen bemerkt haben. [9]) Das Gebot der Wiedererstattung des Verlohrenen ist an sich einleuchtend. Denn außerdem, daß es eine für das öffentliche Wohl heilsame Tugend ist, gewährt es auch einen gegenseitigen Nutzen. Denn wenn du deinem Nächsten das Verlohrene nicht wieder giebst, so wird man dir auch das Deinige nicht wiedergeben; so wie es auch der Fall ist, daß dich, wenn du deine Eltern nicht ehrest, auch deine Kinder nicht ehren werden, und ähnliche Fälle. [10]) Daß aber wer aus Versehen eine Mordthat beging in die Verbannung wandern mußte, geschah, um das Gemüth des Bluträchers zu beruhigen; er sollte den nicht vor Augen haben, durch den ihm jener Unglücksfall zugefügt wurde. Seine Befreiung machte das Gesetz abhängig von dem Tode des verehrtesten und geliebtesten aller Männer in Israel, weil hierdurch das Gemüth des Bluträchers sich über die Ermordung seines Verwandten tröstet. Es liegt nehmlich in der Natur des Menschen, daß er über sein Unglück Trost findet, wenn auch einem Andern ein ähnliches oder noch ein größeres begegnet. Kein Todesfall aber versetzt uns in größere Trauer als der Tod des Hohepriesters. [11]) Das Gebot von dem Genikbrechen des Kalbes hat einen einleuchtenden Nutzen. Es wird nehmlich das Kalb gebracht von der dem Leichname am nächsten liegenden Stadt, in welcher meistens der Mörder wohnhaft ist; und die Aeltesten derselben rufen Gott zum Zeugen an, daß sie sich keine Vernachlässigung zu Schulden kommen ließen in der Sicherhaltung und der Bewachung der Landstraße und in dem Auskundschaften aller Durchreisenden, indem sie, wie aus [12]) den Worten unserer Rabbinen S. A. hervorgeht, sagen: „Nicht ist dieser ermordet wor-„den, weil wir die nothwendigen Vorsichtsmaaßregeln nicht trafen, „auch ist uns sein Mörder unbekannt.“ Indem nun diese Nachforschungen, der Zug der Aeltesten und der Zuschauer und das Herausbringen des Kalbes nothwendig das allgemeine Gespräch beschäftigen und die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich ziehen, wird der

[10]) 2 B. M. 21, 13. 4 B. M. 35, 9–28, 5 B. 19, 1–10.

[11]) 5 B. 21, 1–9.

[12]) Cf. Traktat Sota 45 b ידינו לא שפכו את הדם הזה וכו'
וכי תעלה על דעתך שזקני ב"ד שופכי דמים הן וכו'

שמע עניינו או הורוהו על זה אמתלאות פלוני הוא ההורג, כי אחר שיעמד אדם ויאמר ואפילו אשה (a פלוני הרגו לא תערף העגלה, וכבר נודע שמי שידע ההורג וישתוק ממנו והם העידו השם על עצמם שלא ידעוהו יהי' בזה עוות גדולה ואשם גדול א"כ אפילו אשה אם תדעהו תאמר, ואחר שיודע הגיעה התועלת שאם לא יהרגוהו בית דין המלך יהרגהו שיש לו להרוג באמתלאות ובדדמי, ואם לא יהרגהו המלך גואל הדם יהרגהו ויערים עד שיתנבל עליו להרגו, הנה כבר התבאר שתועלת עגלה ערופה היא לפרסם ההורג, והוזק זה העניין בהיות המקום אשר תערף בו העגלה לא יעבד בו ולא יזרע לעולם, שבעל הארץ יעשה כל תחבולה ויחקר עד שיודע ההורג כדי שלא תערף העגלה ולא תאסר ארצו עליו לעולם:

פרק אחד וארבעים

המצוות אשר כלל אותם הכלל הששי, הם לקחת הדין מן החוטא, ותועלתם בכלל ידועה וכבר זכרנוה, ואמנם פרטיהם ודין כל חלק שבא בהם שמע אותם, שם עונש כל חוטא לזולתו בכלל שיעשה בו כמו שעשה בשוה, אם הזיק בגוף ינזק בגופו ואם הזיק בממון ינזק בממונו, ויש לבעל הממון למחול ולהקל, אמנם ההורג לבד לחוק חטאתו אין מקילין לו כלל ולא ילקח ממנו כופר, ולארץ לא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו, ומפני זה אלו חי הנהרג שעה אחת או ימים והוא מדבר ושכל

טוב

Vierzigster Abschnitt.

a) Im Original ולו אשה או שפחה „eine Frau oder auch eine Sklavin."

[13]) l. c. 47.

[14]) Cf. Hilchot Melachim Cap. 8, 10.

[15]) M. scheint anzunehmen, daß auf dem am nächsten liegenden נחל איתן das Genickbrechen des Kalbes geschieht, ohne daß der Eigenthümer eine Vergütung erhält. Etwas ganz Analoges findet sich unter den zehn Verordnungen, zu welchen der Feldherr Josua gleich bei Vertheilung

der Mörder leicht entdeckt, indem einer, der ihn kennt, oder von ihm gehört hat, oder durch Umstände auf ihn aufmerksam wurde, sagt, daß das der Mörder sei. Denn wenn irgend Jemand, selbst [13]) eine Frau sich erhebt, und aussagt, dieser hat ihn umgebracht, wird dem Kalbe das Genick nicht gebrochen. Daß aber jemand den Mörder kennen und dennoch schweigen sollte, während die Aeltesten bei der Gottheit bezeugen, daß sie ihn nicht kennen, das wäre eine zu große Frechheit und Versündigung. Daher wird gewiß jeder selbst eine Frau, die ihn kennt, ihn anzeigen. Die Entdeckung des Mörders gewährt aber den großen Nutzen, daß ihn, wenn auch nicht der Gerichtshof, [14]) doch der König, welcher befugt ist, auch wahrscheinliche Blutschuld zu bestrafen, umbringen lassen wird; und bestraft ihn der König nicht, so wird ihm die Hand des Bluträchers, der ihm listig auflauert, den Todesstoß versetzen. So ist es also einleuchtend, daß das Gebot von Genickbrechen des Kalbes die Entdeckung des Mörders zum Ziele hat, wofür auch eine Bestätigung darin liegt, daß der Ort, an welchem man dem Kalbe das Genick bricht, nicht bearbeitet und nicht besäet werden darf. [15]) Denn so wird der Eigenthümer des Feldes mit seinen Erkundigungen nicht nachlassen, bis der Mörder entdeckt wurde, damit dem Kalbe das Genick nicht gebrochen, und sein Feld auf ewig verpönt werde.

Einundvierzigster Abschnitt.

Die Verordnungen, welche die sechste Klasse umfaßt, betreffen die an den Sündern zu vollziehenden Strafen. Der allgemeine Nutzen derselben ist bekannt, und von uns schon erwähnt; aber über deren einzelene gesetzliche Bestimmungen, nach allen Theilen ihres Umfangs, vernimm nun meine Ansicht. Die Strafe dessen, der gegen einen Andern sündigt, besteht im Allgemeinen darin, daß man gegen ihn so verfahre, wie er gegen jenen verfuhr; wenn er dessen Körper verletzte, soll er am Körper bestraft werden; und am Vermögen, wenn er dessen Eigenthum beeinträchtigte. Dem an seinem Gelde Beschädigten steht es indessen frei, die Strafe zu erlassen, oder zu erleichtern. Nur bei einem Mörder darf der Größe seines Verbrechens wegen, weder eine Milderung der Strafe eintreten, noch Lösegeld von ihm angenommen werden: (Num. 35, 33.) „Und „das Land wird nicht versöhnt wegen des Bluts, welches darin „vergossen worden, als nur durch das Blut dessen, der es vergossen „hat." Daher würde selbst der, an dem die Mordthat begangen, welcher einige Stunden oder einige Tage lebend und des Verstandes und

---

Vierzigster Abschnitt.

des Landes die Israeliten verpflichtete, cf. Traktat Baba Kama 81 a ומת מצוה קונה מקומו

Digitized by Google

טוב ויאמר הניחו הורגי הנה מחלתי וסלחתי לו אין שומעים לו, אבל נפש בנפש בהכרה בהשוות הקטן לגדול והעבד לבן חורין והחכם לסכל, שאין בכל חטאת האדם יותר גדול מזה, ומי שחסר אבר יחוסר אבר, כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו, ולא תטריד רעיונך בהיותינו עונשים הנה בממון, כי הכונה הנה לתת סבת הפסוקים ולא סבת דברי התלמוד, ועם כל זה יש לי במה שאמר בו התלמוד דעת ישמע פנים בפנים, והמכות אשר א"א לעשות כיוצא בהם בשוה דינם בתשלומין, רק שבתו יתן ורפא ירפא, ומי שהזיק בממון ינזק בממונו כשעור ההוא בשוה, אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים לרעהו, רוצה לומר הדבר אשר לקח וילקח ממנו כיוצא בו, ודע כי כל אשר יהיה מן העברה והחטא יותר נמצא ויותר קרוב להעשות ראוי שיהיה ענשו יותר קשה כדי שימנעו ממנו, והעניין שאינו נמצא רק מעט עונשו יותר קל, ומפני זה היה תשלומי גונב צאן כפל תשלומי שאר המטלטלים רוצה לומר תשלומי ארבעה ובתנאי שהוציאם מתחת ידו במכר או ששחטם, מפני שמנהגם היא על הרוב תמיד להיותם בשדות וא"א לשמרם כמו ששומרים הדברים שבתוך המדינה ומפני זה מדרך הגונבים אותם שימהרו למכרם עד שלא יודעו אתם, או לשחוט אותה בעבור שתשתנה צורתם, ומפני זה היה ענש העניין הנמצא יותר גדול ותשלומי גנבת הבקר הוסיף בו אחד מפני שגנבתן קלה יותר כי הצאן

ירעו

Einundvierzigster Abschnitt.

[1]) Wenn es nicht auffallend ist, daß Maimonides zuweilen die talmudischen Interpretationen nicht annimmt (Cf. z. B. fin. cap. und Cap. 45 über מזבח und Cap. 48 über שלוח הקן); so würde doch die Verwerfung der talmudischen Lehre von der Geldentschädigung bei körperlichen Verstümmelungen unerklärlich bleiben, da einerseits der Talmud diese Lehre für traditionell ausgiebt (cf. Baba Kama 83 a, 84 b und Mischnah Torah Hilchot Chobel Umasik Cap. 1, 5—6), und da andrerseits der buchstäbliche Sinn der Schrift „Auge um Auge" weder mit dem Geiste des übrigen mosaischen Gesetzes, noch mit der gesunden Vernunft übereinstimmt. (Cf. Cosri. III. §. 47 und Aben Esra und Ramban über Ex. 21, 24).

Daher scheint es, daß M., ohne der Tradition entgegen zu treten, vielmehr in Uebereinstimmung mit dem Talmud bloß bemerklich machen will, daß die natürliche in dem buchstäblichen Sinne der Schrift ausgedrückte Strafe eigentlich „Auge um Auge, Zahn um Zahn" sei, und daß erst das Gesetz den Richter befugte und verbindlich machte, die na-

und der Sprache mächtig sagte: „Gebet meinen Mörder frei, ich „habe ihm verziehen und seine Strafe erlassen" kein Gehör finden, sondern nothwendig muß Leben um Leben gegeben werden ohne Unterschied in Betreff des Ermordeten zwischen Kind und Erwachsenen, Sklaven und Freien, Vernünftigen und Thoren. Denn unter allen Verbrechen des Menschen ist kein größeres als dieses. Wer Jemanden ein Glied verstümmelt, dem soll dasselbe Glied verstümmelt werden: (Lev. 25, 19.) „Wenn aber jemand seinem Nächsten eine Verletzung zufügt, so wie er gethan, also soll ihm gethan „werden."

Du mögest aber keinen Anstoß nehmen, daß heutiges Tages solche Verstümmelungen mit einer Geldstrafe gebüßt werden. Denn hier ist meine Absicht bloß [1]) den Zweck der Verordnungen, wie sie in der heiligen Schrift, nicht wie sie im Talmud vorkommen anzugeben, wie wohl ich auch für diesen eine Erklärung habe, welche ich dir mündlich mittheilen will. Für körperliche Mißhandlungen, welche nicht auf gleiche Weise an dem Schläger vollzogen werden können, ist eine Geldentschädigung festgesetzt: (Ex. 21, 19.) „Nur sein Versäumniß soll er erstatten, und ihn heilen lassen". Wer sich an Jemand's Eigenthum vergreift wird nach gleichem Maaße der Beeinträchtigung an seinem Vermögen bestraft: (Ex. 22, 9) „Wen „die Obrigkeit verdammt, der bezahle es zweifach seinem Nächsten": nehmlich die Sache die er entwendete, und sodann eben so viel von seinem eigenen Vermögen. Merke dir ferner, daß jede Vergehung und Sünde, welche häufig und mühlos verübt wird, mit einer schwereren Strafe geahndet werden muß, damit die Menschen sich derselben enthalten; mit einer leichteren aber solche, die nur selten vorkommt. Daher war die Entschädigung für gestohlenes Kleinvieh doppelt so groß, als für anderes bewegliche Gut, nehmlich [2]) das Vierfache, und zwar dann, wenn es verkauft oder geschlachtet wurde. [3]) Es pflegt nehmlich meistens das Kleinvieh auf dem Felde zu sein, und man kann es daher nicht so sorgfältig in Acht nehmen, als Gegenstände, welche sich in der Stadt befinden. Auch beeilen sich die Diebe gewöhnlich entweder jenes zu verkaufen, damit es nicht bei ihnen entdeckt werde, oder zu schlachten, um es durch die veränderte Gestalt unkenntlich zu machen. Daher ist auf dies Vergehn als ein oft vorkommendes eine größere Strafe gesetzt. Die Entschädigung für ein gestohlenes Rind ist um Eines vermehrt, [4]) weil man

---

türliche Strenge zu mildern, und, was in Betreff des Mörders nicht gestattet ist, Lösegeld bezahlen zu lassen.

[2]) 2. B. M. 21, 37.

[3]) Vergl. dagegen Baba Kama 67 b,
אמר ר' עקיבא מפני מה אמרה תורה טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה מפני שנשתרש בחטא

[4]) Für die Entrichtung des fünffachen bei dem gestohlnen Rinde und nur des Vierfachen bei dem gestohlenen Lamme giebt der Talmud einen andern Grund an. Cf. l. c. 79 b.

ירעו מקובצים ואפשר לרועה לשומרם ויותר מה שאיפשר לגנבם הוא בלילה אמנם הבקר ירעו מפוזרים מאד כבר נזכר זה בספר העבודת הנבטיה ואי אפשר לרועה לשומרם ותרבה בהם הגנבה, וכן דין עדים זוממים שיעשה בהם כמו שחשבו לעשותו בשוה, אם חשבו להרוג יהרגו אם חשבו להכות יוכו אם חשבו לחייב ממון יחויבו ממון בשוה, הכוונה בכל זה להשוות העונש והעברה, וזהו העניין היות המשפטים צדיקים ג"כ, ואמנם היות הגזלן לא יחויב לשלם דבר נוסף על צד הקנס, שהחומש אינו רק לכפרה על שבועת השקר אבל על גזלתו אינו מוסיף כלום, הוא מפני מיעוט מציאות הגזל, שנזק הגנבה יותר נמצא מן הגזל, שהגנבה אפשר בכל מקום והגזל א"א בתוך המדינה כי אם בקושי, ועוד שהגנבה אפשר בדברים הגלויים ובדברים המוצנעים והגזל א"א אלא בנגלה, ואפשר לאדם להשמר מן הגזלן ולעמוד כנגדו וא"א כן עם הגנב, ועוד שהגזלן ידוע ויבוקש וישתדלו להוציא מידו מה שלקח והגנב אינו ידוע, ומפני אלו הסבות כלם חייבו הגנב קנס ולא חייבו הגזלן קנס:

הקדמה דע שגודל העונש וחזק צערו וקטנותו וקלות סבלו יהיה בבחינת ארבעה דברים, הראשון גודל החטא, שהפעולות שיבא מהם הפסד גדול עונשם גדול והמעשים שהפסדם מועט עונשם מועט, והשני רוב המצאו, שהדבר שהוא נמצא יותר ראוי שימנע בעונש חזק אמנם מה שימצא מעט במעט מן העונש עם מעוט המצאו מספיק במניעתו, והשלישי רוב ההסתה בדבר, שהעניין שהאדם נסת בו יותר להיות התאוה מביאה אליו מאד או לרוב ההרגל או שיש בהנחתו צער גדול בידוע שלא ימנע ממנו אלא על יראת דבר גדול, והרביעי קלות עשות המעשה החוא בהסתר ובהעלם בעניין שלא ירגיש בו זולתו כי מניעת זה אי אפשר אלא ביראת

עונש

Einundvierzigster Abschnitt.

5) 3. B. M. 5, 24 ספר המצות שרש י"ד .cf וחמשיתו יוסף עליו wo die Stelle ומהם מה שצונו ית' לענוש העובר עליהם בממונו בלבד וכו'

man es mit noch geringerer Mühe stehlen kann. Das Kleinvieh nehmlich weidet schaarenweise, kann daher vom Schäfer bewacht und kaum nur des Nachts entwendet werden; das Rindvieh hingegen zerstreuet sich sehr im Weiden, (dieses ist schon im Buche: Die Agrikultur der Nabathäer erwähnt), und der Schäfer kann es nicht gehörig hüten, weßwegen es mehr dem Diebstahl ausgesetzt ist.

Eben so verhält es sich mit dem Gesetze der falschen Zeugen, welche dasselbe erleiden, was sie Andern zuzufügen gedachten. Wenn sie Jemanden die Todesstrafe zuzufügen beabsichtigten, werden sie umgebracht; wenn eine körperliche Züchtigung, erhalten sie Schläge, und wenn eine Geldstrafe, werden sie zu Entrichtung einer dieser gleichen Summe verurtheilt. Bei Allem sollte die Strafe der Schuld entsprechen, und darum heißen die Verordnungen (Deut. 4, 8) gerechte. Daß aber der Räuber nicht gehalten ist, eine Zulage als Strafe zu entrichten (Der [5]) fünfte Theil, den er zulegen muß, dient nur zur Entsündigung von dem falschen Eide, wegen des Raubes als solchen aber ist er zu keiner Zulage verpflichtet) liegt darin, daß der Raub nur selten begangen wird, Diebstahl nehmlich findet weit häufiger statt als Raub. Denn jener kann an jedem Orte, dieser aber in einer Stadt nur mit großer Schwierigkeit vollbracht werden; ferner sind jenem sowohl sichtbare als verborgene Dinge ausgesetzt, diesem aber nur sichtbare; auch kann man vor dem Räuber sich in Acht nehmen, und ihm Widerstand leisten, keineswegs aber ist dies bei dem Diebe der Fall. Endlich ist der Räuber bekannt, man kann ihn leicht ausfindig machen, und ihm das Geraubte wieder entreißen; der Dieb aber ist nicht bekannt. Aus diesen Gründen verurtheilte das Gesetz den Dieb zur Geldstrafe, den Räuber aber nicht.

Vorläufige Bemerkung.

Merke dir, daß bei der Schwere und Strenge, der Leichtigkeit und Milde der Strafen vier Punkte in Betracht kommen. Erstens die Wirkung des Verbrechens. Auf Handlungen, aus welchen ein bedeutender Schaden entsteht, ist eine harte; auf Handlungen, deren Schaden geringfügig, ist eine milde Strafe gesetzt. Zweitens das häufige Vorkommen desselben. Ein häufig vorkommendes Verbrechen, bedarf größerer Vorbeugungsmittel durch eine strenge Strafe; aber einem wenig vorkommenden geschieht eben seiner Seltenheit wegen schon durch eine geringere Strafe genügender Einhalt.

Drittens die Größe der verführerischen Kraft. Denn von einer Handlung, zu welcher der Mensch leicht verführt wird, sei es durch die Begierde, die ihn dazu verleitet, oder durch die Macht der Gewohnheit oder die Unannehmlichkeit, die mit der Unterlassung verbunden ist, kann er bekanntlich nur durch die Furcht vor großer Strafe zurückgeschreckt werden.

Viertens die Leichtigkeit, ein Verbrechen geheim und verborgen auszuüben, ohne daß jemand es entdeckt. Denn die Enthaltung von

---

Einundvierzigster Abschnitt.

in einem — aber bei genauer Prüfung unscheinbarem — Widerspruch mit der unsrigen steht. Ueber einen andern Grund der größern Strafe des Diebes als des Räubers cf. Talmud l. c.

עונש גדול וחזק ואחר זאת ההקדמה דע שסדר הענש בדברי התורה ארבע מעלות, מעלת חיוב מיתת בית דין, ומעלת חיוב כרת, עם האמונה שזה החטא מן החטאים הגדולים, ומעלת חיוב מלקות, והוא ההכאה ברצועה ולא יאמן בחטא ההוא שהוא מן החטאים הגדולים אבל הוא לאו לבד או מיתה בידי שמים, ומעלת לא תעשה שאין בה מלקות והיא כל לאו שאין בו מעשה, חוץ מנשבע,(a (וממר) בעבור מה שהוא חייב להאמינו מהגדלת השם יתעלה, וממר, שלא יביא זה לבזות בקרבנות המיוחסות לשם יתעלה, ומקלל את חבירו בשם, להיות הזק הקללה להמון יותר גדולה מהזק שנופל בגוף, וזולת אלו מלאוין שאין בהן מעשה ההפסד שבא מאתם הוא מעט ואי אפשר ג"כ להשמר ממנו מפני שהם דברים לבד, ואלו היה בו מלקות לא היה נמלט אדם מהכאה גבו כל השנה, ולא יצוייר בהם התראה ג"כ, ובמספר ההכאות ג"כ יש חכמה, מפני שיש לתכליתם קצבה, ולאנשים אין קצבה, כי לא יכו כל איש אלא בשיעור סבלו ותכלית ההכאה ארבעים ואפילו סובל מאה, אמנם חיוב מיתות ב"ד לא תמצא אותו בדבר מן המאכלות האסורות, מפני שאין בהם הפסד גדול ואין האדם ניסרת בהן מאד כאשר הם נסתים בהנאת המשגל, ובקצת המאכלות כרת, כדם, לרוב תאותם חריזותם לאכלו בזמן ההוא למין ממיני עבודה זרה במו שהתבאר בטמטם,

---

Einundvierzigster Abschnitt.

a) In b. c. bloß גיר נשבע למא etc. „ausgenommen der schwört, weil" etc. daß die Leseart im Original die richtige ist, sieht man leicht ein.

6) Bei den vier Graden der Strafen, meint M., hat das Gesetz Rücksicht genommen auf die vier angegebenen Punkte, welche überhaupt bei der Milde und Strenge der Strafen in Betracht kommen. M. will aber keineswegs sagen, daß wegen dieser viererlei Rücksichten auch viererlei Strafen existiren, und die Anzahl dieser der Anzahl jener genau entspreche.

7) Ueber diese Strafe erklärt sich M. in ס'המצות l. c.
ומהם מה שיעד עליהם בכרת והוא שלא יהיה לעובר עליהם מיתה אבל אם מת בחטאו לא יהיה לו חלק לעולם הבא
Cf. auch sein Commentar zu Sanhedrin Cap. 11. und Hilchot Teschubah Cap. 8, 5; cf. hingegen Raschi zu Kritot 2 a. Die Ausrottung ist übrigens nur אם מת בחטאו cf. Traktat Makot 13 b. חייבי כריתות אם עשו תשובה ב"ד של מעלה מוחלין להן

von einem solchen kann nur durch die Furcht von großer Strafe bewirkt werden. Nach dieser vorläufigen Bemerkung mache ich dich aufmerksam, [6]) daß in der Strafordnung der heiligen Schrift vier Grade sich zeigen. Der erste ist die Todesstrafe durch den Gerichtshof; der zweite die Strafe der [7]) Ausrottung mit dem Bewußtsein, daß die begangene Sünde eine der schwersten ist; der dritte ist die Strafe der Züchtigung nehmlich durch [8]) Schläge vermittelst eines Riemens, mit welcher nicht das Bewußsein verbunden ist, daß die begangene Sünde zu den schwersten gehört, indem nur ein einfaches Unterlassungsgebot übertreten wurde. Zu diesem Grade gehört auch die [9]) Todesstrafe durch die Hand Gottes. Der vierte ist das Bewußtsein der Uebertretung eines Unterlassungsgebots, [10]) das nicht durch Schläge bestraft wird. Es findet statt bei allen Verboten, bei deren Uebertretung keine eigentliche Handlung geschiehet, ausgenommen ist jedoch das Verbot in Betreff t es Eides wegen der Wichtigkeit des Glaubens an die Größe Gottes; das Verbot von der Verwechselung der Opferthiere, damit wir nicht zur Entweihung der gottgeheiligten Opfer verleitet werden; endlich das Fluchen des Nächsten bei dem Namen Gottes, weil dem gemeinen Mann ein solcher Fluch empfindlicher ist, als selbst eine körperliche Verletzung. Die übrigen Unterlassungsgebote, bei deren Uebertretung keine Handlung geschieht, verursachen nur geringen Schaden; auch kann man dieselben, da sie bloß in ausgesprochenen Worten bestehn, nicht immer beobachten, und würden sie mit Schlägen geahndet, so wäre das ganze Jahr hindurch kein Mensch sicher vor Rückengeißelung. Uebrigens läßt sich auch bei denselben keine Warnung denken. Selbst in der Anzahl der Schläge offenbart sich Weisheit; sie sind bestimmt in Rücksicht ihrer [11]) höchsten Anzahl, unbestimmt in Rücksicht einzelner Menschen. Denn Niemand erhält eine größere Anzahl Schläge als er ertragen kann; vierzig aber ist deren Grenze, mag er auch hundert aushalten können. Du wirst indessen nie finden, daß die Todesstrafe durch den Gerichtshof, auf den Genuß verbotener Speisen gesetzt wird, weil derselbe keinen großen Schaden anrichtet, und den Menschen nicht so leicht verführt als die Wollust des Beischlafes. Einige Speisen sind unter der Strafe der Ausrottung verboten: [12]) als Blut wegen der Begierde und des Eifers, mit welchem

---

Einundvierzigster Abschnitt.

[8]) Cf. Trakt. Makot 22 b. ורצועה בידו של עגל כפולה

[9]) Cf. ס' המצות l. c. ומהם מה שיעד עליהם במיתה לבד והוא שימיתהו השם בחטאו ויכפר לו במותו Sämmtliche Sünden, welche in diese Kategorie gehören, finden sich aufgezählt Trakt. Sanhedrin S. 83 a.

[10]) Trakt. Makot 16 a. כל לא תעשה שבתורה לאו שיש בו מעשה לוקין עליו לאו שאין בו תעשה אין לוקין עליו חוץ מן הנשבע ומימר והמקלל את חברו בשם
Die לאוין שאין בהם מעשה sind z. B. הולך רכיל, נוקם ונוטר
Ueber die Nähere Bestimmung des נשבע cf. Temurah 3 b.

[11]) 5. B. M. 25, 3 und Trakt. Makot 22 a.

[12]) 3. B. M. 7, 26—27 cf. unten Cap. 46. Anders ist wahrscheinlich die Ansicht des Talmuds l. c. 23 b. die Mischnah.

בטמטם, ומפני זה בא בו זה החזוק הגדול, וכן בחלב יש בו כרת, למה שיהנו בו בני אדם וכבר כבר בו הקרבן להגדילו, וכן הכרת בחמץ הפסח, ואוכל ביום הצום, למה שיש בו מן הצער, ולמה שמביא אליו מן האמונה שהם מעשים יחזקו דעות שהם פנות התורה, ר"ל יציאת מצרים ונפלאותיה, ואמונת התשובה כי ביום הזה יכפר עליכם וגו'. וכן חייב כרת, בנותר, ופגול, ולטמא שאכל קדש, כמו שחייב באכילת החלב הכונה להגדיל עניין הקרבן כמו שהתבאר, אבל מיתת בית דין תמצאה בעניינים הגדולים אם בהפסד אמונה או בחטא גדול, ר"ל, בע"ז וגילוי עריות, ושפיכת דמים, וכל מה שמביא לזה, ובשבת להיותו מקיים אמונת חדוש העולם, ובנביא השקר, וזקן ממרה, לרוב ההפסד הבא מהם, ומכה אביו ואמו (ומקלל אביו) לרוב העזות שיש בו והיותו מפסיד סדר הבית אשר הוא החלק הראשון מן המדינה, אבל בן סורר ומורה, הוא בעבור מה שיגיע אליו מעניינו מפני שהוא עתיד להרוג על כל פנים, וגונב נפש מפני שהיא מביא אותו להריגה,

---

Einundvierzigster Abschnitt.

[13]) 3. B. M. 7, 25.

[14]) 2. B. M. 12, 15.

[15]) 3. B. M. 23, 29 כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונברתה מעמיה

Daß hier unter ענוי נפש nicht eine Seelendemüthigung sondern eine körperliche Kasteiung und zwar eine genau bestimmte zu verstehen ist, geht daraus hervor, daß die Unterlassung mit כרת geahndet wird, einer Strafe, welche einerseits in der ganzen Gesetzgebung nur in Beziehung auf äußere Handlungen sich findet, und auch andrerseits bei einer bloß allgemeinen unbestimmten Vorschrift sich gar nicht denken läßt. Auch der Talmud (Joma 74 b) setzt diese Bedeutung des ענוי נפש als entschieden voraus, und sucht nur nachzuweisen, daß die Schrift mit dieser Kasteiung das Fasten meine, während Maimonides (Schebitat Asur 1, 4), welcher in der talmudischen Nachweisung den Mangel philologischer Beweiskraft erblickt, die Auslegung der Rabbinen für traditionell hält, d. h. für einen פרוש המקובל (cf. seine Einleitung zum Mischnah-Commentar Seder Seraim). Es scheint aber, daß man mit dem Talmud, der hier von keiner Tradition spricht, auf philologischem Standpunkt, die Bedeutung des ענוי נפש als Fasten ermitteln kann. Vorausgesetzt nehmlich, daß hier eine bestimmte Kasteiung gefodert wird, so muß nach dem Sprachgebrauch, da die Gesetzgebung nicht zweideutig sein darf, ענוי נפש immer diese bestimmte Kasteiung bezeichnen. Er-

welchem man zur damaligen Zeit dasselbe zur Ehre eines gewissen Götzen verzehrte, wie aus dem Buche Tamtam zu ersehen ist; und darum ist es mit solcher Strenge verboten. Auch der [13]) Genuß des Unschlitts wird mit der Ausrottung geahndet, weil es den Menschen einen angenehmen Geschmack gewährt, weßwegen auch durch dasselbe das Ansehen der Opfer erhöht wurde. Ferner wird mit der Ausrottung bestraft, wer [14]) gesäuertes Brod am Paschafest ißt oder [15]) Etwas am Fasttage (Versöhnungstage) genießt, theils weil solche Entbehrungen schmerzlich sind, theils weil diese Verordnungen den Glauben an jene Wahrheiten befestigen, welche die Grundlagen des Gesetzes bilden, nehmlich an den Ausgang aus Egypten und an die bei demselben statt gefundenen Wunder und an die Wirkung der Bekehrung, wie es heißt: (Lev. 16, 30.) „Denn an diesem Tage „versöhnt man auf euch, um euch zu reinigen." Endlich wird gleich demjenigen der Unschlitt ißt mit der Ausrottung bestraft, [16]) wer von einem übrig gebliebenen Opfer ißt, oder als Unreiner Geheiligtes genießt; hierbei liegt die Absicht zu Grunde, den Opfern eine hohe Wichtigkeit zu ertheilen. Den Tod durch den Gerichtshof findest du nur bei schweren Vergehungen: bei Abtrünnigkeit vom Glauben, oder sonst einem großen Verbrechen, als Götzendienst, Blutschande, Menschenmorde, und bei allem was dieselben veranlaßt; ferner bei Entweihung des Sabbats, weil dieser den Glauben an die Welterschaffung aufrecht hält; bei dem [17]) falschen Propheten und [18]) dem widerspenstigen Gelehrten ob des verderblichen Unheils, das sie anrichten; bei dem, der seinen Vater oder seine Mutter entweder schlägt oder flucht, weil er die höchste Unverschämtheit verräth, und die häusliche Verfassung zerrüttet, die Grunglage der öffentlichen; hingegen bei dem [19]) abtrünnigen und widerspenstigen Sohn, wegen der Folgen seiner Ausschweifungen, die ihn zu Mordthaten verleiten; [20]) bei dem, der einen Menschen stiehlt, weil er die-

---

Einundvierzigster Abschnitt.

giebt sich daher aus anderen Stellen eine Bedeutung für ענוי נפש so muß auch ענוי נפש an unserer Stelle dieselbe Bedeutung haben. Nun steht aber ענוי נפש außer dem Pentateuch, wo es bloß in Betreff des Versöhnungstags vorkömmt, in allen Stellen (Jes. 58, 3 und 5 und Ps. 35, 13) parallel mit צום, welches wie das arabische צאם „Fasten" heißt. Es wird daher auch ענוי נפש des Pentateuchs ohne Zweifel die Bedeutung „fasten" haben. Hieraus erklärt sich auch, daß im spätern Hebräismus התענה, wo die Medialform ענה נפש in den Hitpael verwandelt ist, stets „fasten" (Esra 9, 21) so wie auch תענית ohne weitere Bestimmung „den Fasttag" bezeichnet. Diese Bemerkung, so fern sie auch von dem eigentlichen Gegenstand liegt, hielt ich nicht für überflüssig, weil sie dem durch die Johlsonische, übrigens vortreffliche Uebersetzung, welche unter ענוי נפש das Demüthigen der Seele versteht, veranlaßten Irrthum entgegen treten soll.

[16]) 3 B. M. 7, 17—21.
[17]) 5 B. M. 18, 20.
[18]) 5 B. M. 17, 12.
[19]) 5 B. M. 21, 18—21. Cf. Cap. 33, Anm. 1.
[20]) 2 B. M. 21, 16.

להריגה, וכן הבא במחתרת אמנם הכנים עצמו להרוג כמו שבארו ז"ל, ואלו השלשה רצוני לומר בן סורר ומורה, וגונב נפש ומכרו, והבא במחתרת, בידוע שהם שופכי דמים בסוף, לא תמצא מיתת בית דין בדבר אחר אלא באלו הדברים הגדולים, ולא כל העריות במיתת ב"ד אלא מה שהוא מהן יותר קל להעשות ויותר נמצא ויותר מגונה ומכוער ומה שהאדם ניסת אליו יותר, ומה שאינו כן הוא בכרת לבד, ולא כל מיני ע"ז ג"כ במיתת בית דין אלא עקרי עבדתה, כמתפלל לה, ומתנבא בשמה, ומעביר באש, ואוב, וידעוני, ומכשף, ומבואר הוא שאחר שאי אפשר מבלתי עונשים ומשפטים, שא"א אם כן מבלתי העמיד שופטים מפוזרים בכל עיר ועיר, וא"א מבלתי עדים, וא"א מבלתי מלך, שיפחדו ויראו ממנו וימנע במינים רבים מן המניעה ויחזק יד השופטים ויסמך אותם, הנה בארתי סבת כל המצוות אשר ספרנום בספר שופטים, וצריך שנתעורר על מעט מהם שנזכרו שם לפי עניין זה המאמר, מזה מה שנתלה בזקן ממרא אומר, כי כאשר ידע השם יתעלה שמשפטי זאת התורה יצטרכו בכל זמן b) לפי התחלף המקומות והחרושים ולפי הנראה מן העניינים להוסיף על קצתם ולגרוע מקצתם הזהיר מן התוספת ומן המגרעות, ואמר לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו כי היה זה מביא להפסד סדרי התורה ולהאמין בה שאינה מאת השם, והותר ג"כ לחכמי כל דור רצוני לומר בית דין הגדול

לעשות

b) Im Original findet sich noch das hier im Zusammenhange vermißte Wort ומכאן „und Ort."

21) 2 B. M. 22, 1; cf. Trakt. Sanhedrin 72 a. הבא במחתרת נידון על שם סופו וכו'

22) Die Zusammenstellung der Strafe des widerspenstigen Sohnes und des Menschendiebes mit der Strafe dessen, der beim Einbruch betroffen wird, ist auffallend; die Strafe der beiden ersten wird durch den Gerichtshof vollzogen, keineswegs aber die Strafe des Letztern; diese besteht vielmehr darin, daß das Gesetz ihn außer dem Rechtszustande erklärt, und dem Hausherrn die Befugniß ertheilt, die ihm drohende Gefahr durch das Zuvorkommen von sich zu entfernen.

23) Ueber die Blutschande, welche mit dem Tode bestraft wird, siehe Hilchot Isure Biah Cap. 1, 4—6.

24) 5 B. M. 17, 14—20. Nach der Ansicht der meisten Rabbinen ist die Einsetzung eines Königs von der heiligen Schrift geboten, und die Wahl desselben sollte selbst vor der den Israeliten zur Pflicht gemachten Ausrottuug Amaleks und der Erbauung des heiligen Tempels in Jerusalem vorgenommen werden. Die Israeliten, welche zur Zeit Samuels einen König verlangten, waren nicht wegen dieser Forderung an

diesem den Tod zuzieht; [21]) endlich bei dem, der beim Einbruch betroffen wird, weil er mit dem Vorsatze zu morden einbrach, wie unsere Rabbinen S. A. erklären. [22]) Alle drei nehmlich der abtrünnige und widerspenstige Sohn, der einen Menschen stiehlt und ihn verkauft und der beim Einbruch Betroffene würden zuverlässig in der Folge auch Blut vergießen. Aber außer diesen schweren Verbrechen findest du bei keinem andern die Todesstrafe durch den Gerichtshof. Auch wird nicht jede Blutschande mit dem Tode durch den Gerichtshof bestraft, sondern nur eine solche, deren Verübung durch die Gelegenheit sehr begünstiget wird, [23]) welche häufiger vorkommt, schändlicher, Abscheu erregender ist, und zu welcher der Mensch einen mächtigen Drang fühlt. Die aber nicht dieser Art sind, werden bloß mit Ausrottung geahndet. Eben so ist nicht auf jede Götzenverehrung der Tod durch den Gerichtshof gesetzt; sondern nur auf den wesentlichen Götzendienst: als wer sein Gebet an den Götzen richtet, in dessen Namen prophezeihet, und seine Kinder durch Feuer führet, der Gespensterbefrager, Zeichendeuter, Zauberer. Es ist ferner einleuchtend, daß auch, in so fern man der Strafen und der Gesetze bedurfte, Richter in den einzelnen Städten anstellen, und Zeugen abhören mußte; [24]) auch war ein König nöthig, der Furcht einflößte, durch Schreckmittel dem Laster Schranken setzte, das Ansehen der Richter hob und sie beschützte.

Ich habe dir nun den Grund aller Verordnungen, die ich im Buche Schoftim aufstellte, auseinander gesetzt; ich muß aber dem Zwecke dieses Werkes gemäß einige dort erwähnte noch besonders hervorheben. Zunächst diejenigen, welche sich auf den widerspenstigen Gelehrten beziehen. Da nehmlich die erhabene Gottheit wußte, daß die Gesetze dieser Lehre zu allen Zeiten, an jedem Orte und unter dem mannichfaltigen Wechsel der Ereignisse nothwendig sein werden, und darum unter Umständen es gut scheinen könnte, zu einigen Gesetzen etwas hinzuzufügen, und an andern etwas zu mindern, so warnte er vor jedem Zusatz und jeder Minderung, und sagte: (Deut. 4, 2.) „Ihr sollt Nichts hinzuthun zu der Sache, welche ich euch gebiete, und sollt Nichts mindern daran." Denn dieses hätte das Ansehen des Gesetzes gefährdet und den Glauben von einem nicht göttlichen Ursprunge desselben begünstigt. Jedoch befugte er die Weisen jedes Zeitalters, nehmlich den [25]) großen Gerichtshof zur Erhaltung

sich, sondern wegen der dabei geäußerten unlautern Gesinnung tadelnswerth. Cf. Sanhedrin 20 b.

[25]) Nach dem Talmud, welcher den Ursprung dieser Behörde bis hinauf in die Zeiten des Zuges in der Wüste versetzt, und dieselbe mit der, von Moses berufenen, (4 B. M. 11, 16) Versammlung der Aeltesten für identisch hält, bestand die Anzahl der Mitglieder desselben aus 71 Personen, von welchen der Ausgezeichnetste den Vorsitz hatte, ראש הישיבה und als der Nachfolger Mosis zu betrachten ist, Trakt. Sanhedrin 2 a. Die Aufgabe dieser Behörde war nach dem Talmud nicht nur die Leitung der juridischen Angelegenheiten sondern auch die Bewahrung und Fortpflanzung des ganzen geoffenbarten Gesetzes (5. B. M. 17, 8; und Talmud l. c. 87 a) und galt als die Säule der Religion (l. c. 86b) ב"ד שבלשכת הגזית שממנו יוצאה תורה לכל ישראל

לעשות סייגים כדי לקיים משפטי התורה האלו בעניינים שיתחדשו לשמור התורה וישאירו הסייגים ההם קיימים לנצח, כמ"ש ועשו סייג לתורה, וכן הותר להם ג"כ לבטל קצת מעשה התורה ולהתיר קצת הנזהר ממנו לפי עניין אחד ולפי מאורע אחד, אבל לא יעמידוהו לדורות כמו שביארנו בסדר c) פי' המשנה בהוראת שעה ובזאת ההנהגה תתמיד התורה אחת ויתנהג כל זמן ובכל מאורע כפי הצריך לו, ולו היה זה העיון החלקי נמסר לכל אחד מן החכמים היו בני אדם נפסדים לרוב המחלוקת והסתבכות הדעות, והזהיר יתעלה שלא יעשו זה שאר החכמים אלא ב"ד הגדול לבד וצוה להרוג מי שיחלוק עליהם, שאם יחלוק עליהם כל מעיין בטלה הכונה המכוונות ובטלה התועלת: ודע שמעשי העבירות יחלק לד' חלקים האחד מהם האנוס, השני השוגג, הג' המזיד, הרביעי העושה ביד רמה, ואמנם האונס כבר נאמר בו שלא יענש ואין עליו חטא כלל אמר יתעלה ולנערה לא תעשה דבר אין לנערה חטא מות, ואמנם השוגג יש בו חטא כי אלו הפליג להתישב ולהזהר לא באה שגגה לידו אלא שלא יענש כלל ואמנם צריך כפרה ומפני זה מביא קרבן, וחלקה התורה בו בין יחיד הדיוט למלך

וכהן

Einundvierzigster Abschnitt.

c) Im Original heißt es: פי צדר שרח אל משנה „in der Einleitung zum Mischnahcommentar.“ Diese Leseart ist gewiß die richtige, da sich die zitirte Erklärung wirklich in genannter Einleitung findet. Ohne Zweifel hat also der hebr. Uebersetzer צדר mit סדר übersetzt, welches bei der gleichen Aussprache des arab. צ mit dem hebr. ס leicht war.

[26]) Trakt. Abot. 1. 1.

[27]) Cf. Sanhedrin 46 a. תניא ר' אליעזר בן יעקב אומר שמעתי שב"ד מכין וענשין שלא מן התורה

[28]) Cf. seine Einleitung zum Mischnahcommentar von Seraim.

[29]) D. h. bei manchen Sünden, namentlich bei solchen, auf welche die Strafe der Ausrottung gesetzt ist, und einigen andern Sünden. Cf. unten Cap. 46.

[30]) Das Gesetz macht bei den Sünden, welche mit der Ausrottung bestraft werden, in der Art des Opfers einen Unterschied, ob derjenige, welcher unschuldigerweise eine dieser Sünden beging ein Privatmann, oder der König oder der hohe Priester ist. Cf. 3. B. M. 4, 3 und 4, 22 und

haltung der göttlichen Gesetze Zäune zu machen, d. h. neue Vorschriften zum Behufe der treuern Beobachtung des Gesetzes, wie die Rabbinen sagen [26]) „Machet einen Zaun um das Gesetz. Auch gestattete er ihnen ferner nach Verhältnissen und Umständen [27]) die Aufhebung einiger Gebote und Verbote, keineswegs aber für ewige Zeiten, wie [28]) ich in der Einleitung meines Mischnacommentar's bei der Erklärung des Ausdrucks „zeitliche Sentenz" (Gelegenheitsspruch) aus einander gesetzt habe. Durch diese Vorkehrungen erhält sich mit der Einheit des Gesetzes auch dessen Brauchbarkeit für alle Zeiten und unter allen Verhältnissen; hätte man nun solche Modificirungen des Gesetzes der Ansicht der einzelnen Gelehrten überlassen, so wäre daraus Unheil für die Menschen hervorgegangen durch den Streit der verschiedenen Meinungen. Daher gebot die Gottheit, daß nicht die übrigen Gelehrten, sondern nur der große Gerichtshof solche Anordnungen treffen soll, und jeden umzubringen, der sich demselben zu widersetzen erkühnt. Denn wenn jeder Denker sich dieses erlaubte, so wäre der beabsichtigte Zweck und Nutzen verfehlt.

Merke dir ferner, das Handlen gegen die Gebote kann in vier Klassen eingetheilt werden: erstens das gezwungene; zweitens das unvorsätzliche; drittens das vorsätzliche; und viertens das frevelmüthige. Von dem, der durch Zwang sündigt, heißt es ausdrücklich, daß er nicht bestraft wird, und keine Sünde auf ihm lastet, wie die Gottheit sagte: (Deut. 22, 26.) „Dem Mädchen aber sollst du Nichts thun, auf dem Mädchen ist keine Todessünde." Wohl aber ist auf dem eine Verschuldung, der unvorsätzlich sich vergeht. Denn hätte er besonnen, und mit Behutsamkeit gehandelt: so wäre er nicht in die Sünde gerathen. Er wird zwar nicht bestraft, bedarf aber einer Entsündigung, und [29]) muß daher ein Opfer bringen. [30]) Das Gesetz macht hierbei einen Unterschied zwischen einem Privatmann, zwischen dem Könige und zwischen dem Hohepriester und zwischen dem Gesetzlehrer. Hieraus überzeugen wir uns, daß, wer

---

Einnundvierzigster Abschnitt.

4, 27. Daß hier von der genannten Sünde und 4, 22 von dem Könige und nicht von einem Stammfürsten die Rede ist, siehe unten Cap. 46. 3 B. 4, 3 ist nach dem Talmud (Horiot, 6 b und M. Hilchot Schegagot. Cap. 15) von dem Fall die Rede, wo der Hohepriester in Folge seiner Unkunde des Gesetzes eine unter der Strafe der Ausrottung verbotene Sünde begeht. 3 B. M. 4, 13 und 4 B. M. 15, 24 wird nach der traditionellen Interpretation der Fall besprochen, wo die oberste geistliche Behörde (בית דין הגדול) das Gesetz mißverstanden, und das Volk auf dessen Ausspruch Handlungen begangen hat, welche von dem Gesetze unter der Strafe der Ausrottung verboten sind. Nicht dem Volk, sondern der obersten geistlichen Behörde, selbst wenn keines ihrer Mitglieder sich durch jene Handlungen versündigt hat, ist dann die Darbringung des Entsündigungsopfers zur Pflicht gemacht. S. Horiot 4 b. ff. und unten Cap. 46.

וכהן גדול או מורה הלכה, ולמדנו מזה שכל עושה או מורה הלכה לפי השתכלותו אם לא יהיה בית דין הגדול או כהן גדול הוא מכת המזיד ואינו נמנה בכלל השוגגים ומפני זה יהרג זקן ממרא ואף על פי שעשה והורה לפי ראות עיניו, אבל ב"ד הגדול יש להם להורות כפי ראות עיניהם ואם טעו נעשו שוגגים כמו שאמר ית', ואם כל עדת ישראל ישגו וגו', ומפני זה העקר אמרו רבותינו ז"ל שגגת תלמוד עולה זדון, ר"ל כי המקצר בחכמה ויורה ויעשה כפי קצורו אמנם הוא כמזיד, שאין דין מי שאכל חתיכת חלב הכליות והוא חושב שהוא חלב האליה כמי שאכל חלב הכליות והוא יודע שחלב הכליות הוא אלא שאינו יודע שחלב הכליות הוא מן החלב האסור, שזה אע"פ שמקריב קרבן הוא קרוב למזיד, זה אם הוא עושה מעשה לבד, אבל המורה הלכה לפי השתכלותו הוא מזיד בלי ספק, שלא נצל הכתוב בחטא ההוראה בטענת שגגה אלא לב"ד הגדול לבד, אבל המזיד יתחייב הדין הכתוב, או מיתת ב"ד, או מלקות, או מכת מרדות על לאוין שאין לוקין עליה', או חיוב ממון, אבל העבירות ההם שהשוה בהן בין שוגג למזיד הוא לרוב המצאם בקלות, להיותן דברים בעלמא שאין בהן מעשה, ר"ל שבועת העדות, ושבועת הפקדון, וכן שפחה חרופה יקל ענינה לרוב מציאותן, מפני שהיא משולחת בהפקר, שאינה לא שפחה גמורה ולא בת חורין גמורה ולא אשת איש גמורה כמו שבארה הקבלה

בפירוש

Einundvierzigster Abschnitt.

31) M. will bloß sagen, wegen seiner Trägheit, eine angemessene Kenntniß des Gesetzes zu erhalten, verliert seine Sünde den Charakter der Unschuld und nähert sich mehr der vorsätzlichen Sünde.

32) Diese Bemerkung des M. ist etwas unklar, da der widerspenstige Gelehrte nicht wegen seines Irrthums, sondern seines Ungehorsams gegen die oberste geistliche Behörde bestraft wird.

33) Trakt. Abot Cap. 4, 13.

34) Als völlig vorsätzlicher Sünder würde er kein Opfer zu bringen haben.

35) M. geht jetzt zu seiner dritten Klasse der Sünden über.

36) 5. B. M. 25, 3.

37) Cf. M. Hilchot Sanhedrin 18, 5.

38) D. h. die vorsätzliche Sünde wird betrachtet wie die unvorsätzliche.

39) Diese Aeußerung steht durchaus nicht in Widerspruch mit dem obigen zweiten Punkt, welcher nach M. bei Strafgesetzen in Betracht kommt. Denn bei den hier genannten Sünden würde durch die Strenge der Strafe dem häufigen Vorkommen nicht vorgebeugt werden. cf. oben die Bemerkungen des M. über Uebertretungen, mit welchen keine eigentliche Handlung verbunden ist.

wer außer dem großen Gerichtshof und dem Hohepriester durch seine Ansicht verleitet etwas Unrechtes thut oder etwas Irriges lehrt, keineswegs als ein unvorsätzlicher [31]), sondern als ein vorsätzlicher Sünder zu betrachten ist. Darum [32]) wurde auch der widerspenstige Gelehrte mit dem Tode bestraft, obwohl er handelte und lehrte nach seiner Ueberzeugung. Nur der große Gerichtshof durfte nach seiner Ueberzeugung entscheiden, und sein Irrthum wurde als etwas Unvorsätzliches angesehen, so wie es heißt: (Lev. 4, 13.) „Wenn die „ganze Gemeinde Israel irret." Diesem Grundsatze gemäß sagten die Rabbinen: [33]) Das Versehen in der Lehre gereicht zum Frevel, d. h. jeder Gesetzesunkundige, der nach seiner Unkunde entscheidet und darnach handelt, ist gleich dem vorsätzlichen Sünder. Denn nicht aus demselben Gesichtspunkte ist zu betrachten, wer ein Stück Nierenfett ißt, hält es aber für Schwanzfett; und wer ein Stück Nierenfett ißt, erkennt es als solches, weiß aber nicht, daß Nierenfett verboten ist. Dieser stehet [34]), obwohl er ein Opfer bringt, dem vorsätzlichen Sünder nach. Handelt er aber nicht nur selbst, sondern lehrt auch andere nach seiner Ueberzeugung; so ist er ohne Zweifel ein eigentlich vorsätzlicher Sünder. Denn nur des großen Gerichtshofes falsche Entscheidung betrachtete das Gesetz als eine unvorsätzliche Sünde. [35]) Wer vorsätzlich sündigt, wird bestraft nach den Bestimmungen der Schrift, entweder mit dem Tode durch den Gerichtshof, oder mit [36]) Schlägen, oder er erhält die [37]) Züchtigung des Ungehorsams, bei Verboten nehmlich, welche nicht mit den im Gesetze erwähnten Schlägen geahndet werden; oder endlich mit einer Geldstrafe. [38]) Diejenigen Sünden aber, bei welchen es gleich ist, ob sie vorsätzlich oder unvorsätzlich verübt worden, sind solche, welche wegen [39]) der Leichtigkeit, womit sie zu verüben sind, — sie bestehen bloß in Worten und nicht in Handlungen — häufig vorkommen, als der [40]) Schwur des Zeugnisses [41]), der Schwur des anvertrauten Gutes. [42]) Ebenso hat man bei der Schändung einer verlobten Sklavin die Strafe leicht gemacht, weil die Sünde häufig vorkommt. Die verlobte Sklavin ist nehmlich der Willkühr preißgegeben, indem sie weder ganz Sklavin, noch ganz frei, noch ganz Ehefrau ist, [43]) wie dies die Tradition in der Auslegung dieser Verordnung erläutert.

Der

[40]) 3 B. M. 5, 1. Cf. Traktat Schebuot 31 b die Mischnah וחייבין על זדון שבועה und ibid. 30 a שבועת העדות כיצד וכו׳ ועל שגגתה וכו׳ cf. hierüber der Talmud ibidem 31 b מנה״ם דת״ר בכולן נאמר בהן ונעלם וכו׳ Wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, nennen die Rabbinen diese Sünde nur in so fern unvorsätzlich, als die falschschwörenden Zeugen nicht wußten, daß das Gesetz sie für diese Vergehung zur Darbringung eines Opfers verpflichtet; wohl aber im Moment ihres Schwures wußten, daß sie einen falschen Eid thun.

[41]) 3 B. M. 5, 20—26. Cf. Talmud l. c. 36 b וחייב על זדון השבועה ועל שגגתה Die gemachte Bemerkung rücksichtlich des Schwurs des Zeugnisses gilt auch hier.

[42]) 3 B. M. 19, 20. Cf. Traktat Kritut 9 a,
אלו מביאין (קרבן) על הזדון כשוגג הבא על השפחה וכו׳

[43]) l. c. 11 a in der Mischnah. M. nimmt hier die Ansicht des R. Jehuda an.

בפירוש זאת המצוה, אבל העושה ביד רמה הוא המזיד שיעיז פניו ויעבור בפרהסיא שזה אינו עובר להאבון לבד ולא לעשות מה שמנעה התורה לעשותו לרוע מדותיו לבד אבל לחלוק על התורה ולעמוד כנגדה מפני זה אמר, את ה' הוא מגדף, והוא יהרג בלא ספק, ולא יעשה זה אלא מי שעלה בלבו דעת אחרת לחלוק בו על התורה, ומפני זה בא הפירוש המקובל בע"ז הכתוב מדבר מפני שהוא חולק על פנות התורה, כי לא עבד אדם כוכב כלל אלא מי שהאמין בו הקדמות כמו שבארנו בחבורינו פעמים, וכן הוא הדין אצלי בכל עבירה שיראה ממנה סתירת התורה או המחלוקת כנגדה, ואפי' אכל אדם מישראל בשר בחלב או לבש שעטנז, או הקיף פאת הראש, לבזיון התורה מפני דעת שיתבאר ממנו שאינו מאמין שזאת התורה אמת, הוא אצלי הנאמר עליו את ה', הוא מגדף ויהרג מיתת כפירה לא מיתת עונש כאנשי עיר הנדחת שיהרגו מיתת כופרים לא מיתת עונש ולזה ממונם בשרפה ואינו ליורשיהם כשאר הרוגי בית דין, וכן אני אומר בעדה מישראל שזדו לעבור על אי זו מצוה שתהיה ועשו אותה ביד רמה יהרגו כולם, וראיה לדבר עניין בני גד ובני ראובן שבא בהם ויאמר כל העדה לעלות עליהם לצבא ואחר כן באר להם בשעת ההתראה שהם כבר כפרו בהסכימם על העבירה ההיא וכפרו בתורה כלה, והוא אמרם להם לשוב היום מאחרי ה', והשיבו הם גם כן אם במרד וגו,' והעלה בידך אלו העקרים גם כן בעונשים, וממה שכלל אותו גם כן ספר שופטים למחות את זכר עמלק, שכמו שיענש האדם האחד ראוי שתענש המשפחה האחת או האומה האחת, בעבור שישמעו שאר המשפחות ויראו ולא ירגילו בהפסד כי יאמרו שמא יעשה בנו מה שנעשה בבני פלוני, עד שאם יולד בהם איש רע מפסיד אשר לא יחוש לרעת נפשו ולא יסתכל ברע שיעשהו לא ימצא עוזר ממשפחתו שיעזרהו על דעותיו שירצה לעשותם עמלק אשר התחיל

Einundvierzigster Abschnitt.

44) l. c. 7 b.
45) 5 B. M. 13, 17.

Der frevelmüthige Sünder ist derjenige, der nicht nur vorsätzlich, sondern aus Unverschämtheit, die Sünde öffentlich begeht, welchen nicht die Macht der Leidenschaft, nicht die Angewöhnung übeler Sitten verleitet, die Verpflichtungen des Gesetzes zu übertreten, sondern sein Bestreben, demselben zu wiedersprechen und entgegen zu handeln. Von ihm heißt es: (Num. 15, 30.) „Der lästert den Ewigen." Dieser (der Frevelmüthige) wird ohne Zweifel mit dem Tode bestraft; denn nur der läßt sich solches zu Schulden kommen, in dessen Herzen Ansichten, welche das Gesetz umstoßen, Wurzel gefaßt haben. Daher ist nach der traditionellen Erklärung hier in der heiligen Schrift von einem [44]) Verehrer falscher Götter die Rede. Dieser nehmlich stößt die Grundsäulen des Gesetzes nieder. Denn Niemand kann einen Stern verehren, ohne ihn für ein ewiges Wesen zu halten, wie wir an mehreren Stellen unseres Werks nachwiesen. Aus demselben Gesichtspunkt aber dünkt mich, müsse man jede Handlung betrachten, aus welcher ein Widersprechen des Gesetzes und ein Widerstreben gegen dasselbe hervorleuchtet. Selbst wenn ein Israelite Fleisch in Milch gekocht genießt, Schatnes ankleidet, oder die Ecklocken seines Hauptes abscheeret, aus Verachtung des Gesetzes, indem er seine Gesinnung damit kund giebt, daß er nicht an die Wahrheit des Gesetzes glaubt, ist er nach meiner Ueberzeugung ein solcher, von dem es heißt: „Der lästert den Ewigen"; und wird umgebracht als ein Gottesläugner, nicht zur Strafe für die begangene Sünde, gleich wie die zum Götzendienst verführten Einwohner einer Stadt als Gottesläugner, und nicht zur Strafe für die Uebertretung getödtet worden, weswegen auch ihr Eigenthum [45]) verbrannt, und nicht wie das Eigenthum der Uebrigen, welche der Gerichtshof mit dem Tode bestraft, ihren Erben übergeben wird. Eben so behaupte ich, daß eine ganze Gemeinde, welche aus Widerspenstigkeit und mit Frevelmuth ein Gebot übertritt, mit der Todesstrafe belegt wird. Einen Beweis dafür giebt die Geschichte der Söhne Gad und Ruben. Die ganze Nation beschloß nehmlich gegen dieselben zu Felde zu ziehen (Jos. 22, 12.), weil sie, wie es in der Warnungsrede ausgedrückt ist, durch einstimmige Uebertretung jenes Gebotes Gottesläugner, und Verächter des ganzen Gesetzes wären, (ibid. v. 16.) „Daß ihr euch wegkehret heute von dem Ewigen." Sodann vertheidigten sie sich in demselben Sinn: „Wenn es aus Abfall geschah" rc. (ibid. v. 22). Präge auch diese Grundsätze der Strafen deinem Gedächtnisse ein. Zu dem Buche Schoftim gehört auch das Gebot, das [46]) Andenken Amaleks auszurotten. So wie nehmlich der einzelne Mensch, so muß auch eine Familie, eine ganze Nation Strafe erleiden, damit sich die übrigen, welche davon hören, fürchten und ähnlicher Verbrechen enthalten, indem sie denken, vielleicht trifft auch uns was den Söhnen jenes wiederfahren ist. Entstammt daher einer Familie ein niederträchtiger, verworfener Mensch, der weder auf sein eigenes Wohl bedacht ist, noch Anderen Unheil zuzufügen sich hütet; so wird er keinen in seiner Familie finden, der ihm in der Ausführung

---

Einundvierzigster Abschnitt.

[46]) ib. 25, 17.

החחיל להלחם בסייף אמר למחות זכרו בסייף ועמון ומואב שעשו מה שעשו דרך כילות וגרמו הזק בערמה נענשו להרחיקם מן החתון ושיתרחק האדם מאהבתם לא דבר אחר, כל אלו העניינים שיעור אלהי לעונשין שלא יהיה בו לא תוספת ולא חסרון אלא כמו שבאר יתע', כדי רשעתו, וממה שכלל אותו זה הספר התקנת יד ויתד, כי מכונת זאת התורה כמו שהודעתיך הנקיון והזהר מן הלכלוכין והמאוסין ושלא יהיה האדם כבהמות, ובזאת הכונה גם כן חזוק האמנת הנלחמים באילו המעשים שהשכינה שורה ביניהם כמו שאמר בסבת זה, כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחניך, וגלגל עניין אחר ואמר ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך, להזהיר ולהפחיד ממה שהוא ידוע מזנות אנשי החיל במחנה שיארך עמדם חוץ לבתיהם, וצונו ית' בפעולות שיזכירו אותנו שהשכינה שורה בתוכנו מפני שננצל מן המעשים ההם ואמר והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר, עד שבעל קרי צוה להוציאו מן המחנה עד שיערוב שמשו ואחר יבא אל המחנה, עד שיהיה בלב כל אדם שהמחנה כמקדש ה' ושאינו כמחנות הגוים להפסד ולעבירות והזיק זולתם וקחת ממונם לא לדבר אחר אבל כונתינו אנחנו הישיר בני אדם לעבדת השם וסדר ענייניהם, כבר הודעתיך שאני אמנם אתן סבת הנראה מן הכתוב, וממה שכלל אותו גם כן זה הספר דין אשת יפת תאר, וידעת אמרם לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, ועם זה יש בכלל זאת המצוה מן המדות הטובות שצריך שיתנהגו בהם החשובים מה שאעיר עליו, והוא שאע"פ שגבר יצרו עליו ולא יוכל לסבול ולכוף את יצרו, צריך שייחדנה במקום נסתר, והוא אמרו אל תוך ביתך, ואין מותר לו שילחצנה במלחמה, כמו שבארו שם שאין מותר לבועלה פעם שניה עד

שינוח

Einundvierzigster Abschnitt.

47) Cf. 5 B. M. 23, 4—7.

48) Cf. oben Cap. 33.

49) M. hat hier im Sinne Trakt. Pesachim 68 a, מחוץ למחנה זו מחנה שכינה — Cf. Hilchot Biat Mikdasch Cap. 3, 8 cf. auch unten Cap. 43. Anmerk. 11.

führung seiner verbrecherischen Absichten Hülfe leistet. Da nun Amalek zuerst die Israeliten mit dem Schwerdte angriff, sollte auch sein Name mit dem Schwerdte vertilgt werden. [47]) Ammon und Moab hingegen, die durch Geiz verleitet mit Hinterlist den Israeliten Schaden zufügten, werden bloß damit bestraft, daß wir sie von der Verschwägerung mit uns ausschließen, und ihnen unsere Liebe entziehen. Alle diese Bestimmungen zeugen von der Angemessenheit der göttlichen Strafen, bei welchen kein Zuviel und kein Zuwenig statt findet; sondern wie die Gottheit sagte: (Deut. 25, 2.) „Nach Verhältniß seines Unrechts." Auch enthält dieses Buch das Gebot von der Anbereitung eines Seitenorts und einer Schaufel. Zu den Zwecken des Gesetzes gehört nehmlich, [48]) wie ich dir schon mittheilte, die Reinlichkeit und das sich Entfernthalten von Schmutz und Unflath, damit der Mensch nicht dem Thiere gleiche. Hierzu gesellt sich noch bei diesem Gebote die Absicht, den Glauben bei den Kriegern zu befestigen, daß die göttliche Majestät unter ihnen weile, wie es heißt: (Deut. 23. 15.) „Denn der Ewige dein Gott wandelt mitten in deinem Lager." Daran knüpft das Gesetz noch dieses: (ibidem.) „Daß er nicht sehe an dir irgend eine Schande und sich von dir abwende," eine Ermahnung und Warnung vor der in einem Kriegslager gewöhnlich einreißenden Unkeuschheit unter Kriegern, welche lange Zeit von ihrer Heimath entfernt sind. Damit wir nun von der Sünde der Unkeuschheit gerettet bleiben, verpflichtete uns Gott zu diesen Handlungen, welche uns erinnern sollen, daß die göttliche Majestät unter uns weile: (ibid.) „Darum soll dein Lager heilig sein, damit er nicht sehe an dir irgend eine Schande." In diesem Sinne gebot er uns auch, daß derjenige welcher eine Pollution hatte, aus dem Lager sich entfernen, bis die Sonne untergehet, und nachher komme er ins Lager (Lev. 14, 8), damit sich jeder zu Gemüthe führe, daß das Kriegslager einem Tempel Gottes gleiche; nicht dem Kriegslager der Heiden, das zu nichts Anderem als zum Unheil und Verbrechen, zum Schänden und Raub bestimmt ist. Unser Streben geht nur dahin, die Verehrung Gottes und die Verbesserung der Sitten unter den Menschen zu befördern. [49]) Ich habe mich aber schon darüber ausgesprochen, daß ich den Zweck der Verordnungen, nur wie er aus der heiligen Schrift hervorgeht, dir mittheile. Endlich enthält auch dieses Buch die Verordnung über [50]) eine schöne gefangene Frau. Es ist dir bekannt, was unsere Weisen sagen [51]): „Das Gesetz spricht hier nur mit Rücksicht auf die wollüstige Begierde. Dennoch liegt auch dieser Verordnung die Beförderung guter, edeler, des Menschen würdiger Sitten zu Grunde, wie ich erörtern will. Nehmlich obwohl die Macht einer unbesiegbaren Leidenschaft sein Gemüth (des Kriegers) gewaltthätig beherrscht, darf er dieser Frau nur an einem entlegenen Orte beiwohnen wie es heißt: (Deut. 21, 12.) „So bringe sie ins innere deines Hauses" aber ihr nicht während des Krieges Gewalt anthun, wie

---

Einundvierzigster Abschnitt.

[50]) 5 B. M. 21, 10—14.
[51]) Trakt. Kiduschin 21 b.

שינוח אבלה ותשקוט דאגתה, ואין מונעין אותה מהתאבל ומן הבכי ולא מהמנע מן הרחיצה כמו שכתוב ובכתה את אביה ואת אמה, כי לבעלי האבל מנוחה בבכייה ועוררם אבלם עד שיתלשו כחות הגופנים מסבול המקרה ההוא הנפשי, כמו שלבעלי השמחה מנוחה במיני השחוק, ומפני זה חמלה התורה עליה ושם הרשות בידה מכל זה עד שתלאה מן הבכי ומן האבל, וכבר ידעת שהוא בעלה בגיותה, וכן כל השלשים יום תחזיק בתורתה בפרהסיא ואפי' בע"ז ולא יחלקו עליה באמונה עד הזמן ההוא, ועם זה אם לא ישיבנה אל חקי התורה לא תמכר ולא יעבד בה והנה שמרה התורה קרבת המשגל ואע"פ שהיא בקצת מרי ר"ל היותה אז גויה ועם זה אמר, לא תתעמר בה תחת אשר עניתה, הנה התבאר מה שבאלה המצות מן המדות הטובות והתבארו סבות כל מצות זה הספר:

פרק שנים וארבעים

המצוות אשר כלל אותם הכלל השביעי, והם דיני ממונות אשר ספרנום בקצת ספר המשפטים וקצת ספר קניין וסבתם מבוארת, וזה שהם שיעור משפטי יושר בעסקים הנהוגי' בין בני אדם בהכרח, ושיעזרו העוסקים זה את זה להועיל כל אחד את חבירו, לא שיכוין האחד משני העוסקים לרבות חלקו בכל ושיהיה הוא המרויח מכל צד, תחלת זה שלא יהיה שום אונאה במכר אלא הריוח הנהוג הידוע, והניח בהם תנאים שיתקיים בהם המכר, והזהיר אפילו מאונאת דברים כמו שנודע, ואחר כך דין ארבעה שומרים, ואפני היושר בו מבואר, והוא ששומר חנם שאין תועלת לו כלל

בזה

Einundvierzigster Abschnitt.

[52]) l. c. 22 a, und Hilchot Melachim cap. 8, 2. Cf. dagegen Kiduschin l. c. Tosephot über שלא ילחצנה במלחמה

[53]) Trakt Jebamot 48 b.

[54]) Die Worte des hebräischen Textes sind dunkel. Die Uebersetzung ist nach den Worten des Originals וקד דעת אלשריעה חרמה

[52]) wie die Rabbinen erklären. Ferner ist es ihm nicht erlaubt, sie zum zweitenmal zu beschlafen, bevor ihre Trauer vorüber ist, und ihr Kummer sich gemildert hat; auch darf man sie nicht in ihrer Trauer stören, am Weinen und am Abschneiden der Haare hindern, wie es heißt: (ibid.) „Daß sie beweinen möge ihren Vater und ihre Mutter einen Monden lang" ꝛc. Dem Betrübten nehmlich gewährt das Weinen und die Aeußerungen der Trauer erquickende Ruhe, weil die hierdurch geschwächten Körperkräfte das Gemüth für die Leiden der Seele unempfänglich machen, gleich wie den freudig aufgeregten Menschen der Scherz zur Erholung gereicht. Ueber die Gefangene sich erbarmend, ließ ihr daher das Gesetz in allem diesem die Freiheit, bis sie des Weinens und des Trauerns müde wird. Auch weißt du, daß er ihr als Heidinn beiwohnt, und daß sie während dreißig Tage ihre Religion öffentlich ausüben, selbst Götzendienst [53]) treiben, ohne daß ihr Jemand zu dieser Zeit gegen ihren Glauben Einwendungen machen darf. Kann er sie dann nicht zur Annahme unseres Gesetzes bewegen, so soll er sie weder verkaufen, noch selbst als Sklavinn behalten. Hiermit wollte das Gesetz seinem fleischlichen Annähern eine [54]) Weihe geben, wiewohl es, insofern sie Heidinn war, gewissermaaßen den Charakter der Sünde an sich trägt. In Beziehung hierauf heißt es: „Du darfst sie nicht zur Sklavinn machen, dafür daß du sie gedehmüthigt hast." (Deut. 21, 14). Hiermit habe ich dir nun erklärt, welche Tugenden diese Verordnungen enthalten, und zugleich die Ursachen aller Verordnungen dieses Buches angegeben.

Zweiundvierzigster Abschnitt.

Die Verordnungen, welche die siebente Klasse umfaßt, betreffen die Gesetze über das Mein und Dein, welche wir theils im Buche Mischpatim, theils im Buche Kinian darstellten. Ihr Zweck ist einleuchtend; sie bestimmen die Billigkeit, bei dem zwischen den Menschen nothwendigen Verkehr, damit die Verkehrenden einander unterstützen, jeder den Nutzen des Anderen befördere, keiner nur auf seinen eigenen Vortheil bedacht sei, und sich den ganzen Gewinn zueignen wolle. [1]) Zuerst gehört hierher, daß beim Verkauf kein Betrug geschehe, und der Gewinn angemessen, und nicht übertrieben sei, auch stellte es (das Gesetz) Bedingungen fest, unter welchen [2]) der Verkauf Gültigkeit hat, und [3]) verbot selbst den Betrug in Worten, wie bekannt ist. Ferner gehört hierher das Gesetz der [4]) vier Hüter, dessen Billigkeit einleuchtend ist. Wer nehmlich Etwas [5])

Zweiundvierzigster Abschnitt.

[1]) 3. B. M. 25, 14—18 cf. Trakt. Baba Mezia 51 a.
[2]) l. c. 50b. אמר רבא הלכתא פחות משתות נקנה מקח
[3]) l. c. 53 b. die Mischnah כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים וגו׳
[4]) l. c. 93 a. ארבעה שומרין הן
[5]) 2. B. M. 22 b und l. c. 94 b פרשה ראשונה נאמרה בשומר חנם וכו׳

בזה העניין ואמנם הוא גומל חסד הוא פטור מן הכל, וכל נזק שיארע הוא מכים בעל הממון, ושואל, שהתועלת כולה שלו ובעל הממון הוא הגומל אותו חייב בכל, וכל הנזקים המתחדשים הוא מכים השומר, אבל נושא שכר, והשוכר, כל א׳ משניהם רצוני לומר השומר ובעל הממון משתתפים בתועלת, ולזה נחלקו הנזקים בין שניהם, מה שיבא מנזק מפני מעוט השמירה הוא מכים השומר, והוא גניבה ואבידה, כי הגנבה והאבדה באה מפני שלא שמר שמירה מעולה, והנזקים שאין תחבולה למונעם והיא שבורה ושבוייה ומתה, הם מכים בעל הממון, ואחר כן הפליג בחמלת השכירי׳ לעוניים, ואמר למהר שכרם ושלא יונו אותם בדבר מדינם ר״ל שינתן לו כפי עבודתו, ומן הרחמנות עליו שלא ימנע ואפי׳ הבהמה מלאכול ממה שהם עושים בו מן המזונות כפי משפטי זאת המצוה, ומדיני ממונות גם כן הירושות, והם מדה מעולה רצוני לומר שלא ימנע האדם טוב ממי שהוא ראוי לו, ואחר שהוא הולך למות שלא יקנא ביורשיו ולא יפזר ממונו אבל יניחהו למי שהוא יותר ראוי לו מכל בני אדם והוא הקרוב לו יותר לשארו הקרוב אליו ממשפחתו, וכבר באר שהבן קודם ואח״כ הבת (a ואח״כ האח ואחר כן אחי אביו, כמו שהוא ידוע, ויבכר הגדול שבבניו מפני שאהבתו קודמת ולא ימשך אחר תאותו, לא יוכל לבכר את בן האהובה וגו׳, וזאת המדה תשמרה ותחזקה זאת התורה הישרה מאד ר״ל נשיאת פני הקרובים והטיב להם כמו שאמר הנביא ועוכר שארו אכזרי, ודברי התורה בצדקות לאחיך לעניך וגו׳, והחכמים ז״ל משבחים מאד מדת האדם שיהיה מקרב את קרוביו ונושא את בת אחותו וכבר הודיעתנו התורה בזאת המדה

Zweiundvierzigster Abschnitt.

a) In d. c. אל עם אל אך תם אל ולד תם „das Kind, dann der Bruder und dann der Oheim.

[6]) 2 B. M. 22, 13 und l. c. שלישי׳ בשואל

[7]) 2 B. M. 22, 9 und l. c. שניה בשומר שכר

[8]) Dieser Fall steht nicht ausdrücklich in der Schrift (cf. Raschi über 2 B. M. 22, 14 אם שכיר הוא בא בשכרו) und die Rabbinen streiten (l. c. 93 a) ob שוכר wie שומר חנם oder wie שומר שכר zu betrachten sei, welcher letztern Ansicht M. beistimmt.

[9]) l. c.

unentgeltlich aufbewahrt, ist, da er ohne Nutzen dem andern einen Gefallen erzeigt, für Nichts verantwortlich, und jeden entstehenden Schaden muß der Eigenthümer tragen. Wer aber Etwas [6]) leihet, also die ganze Nutznießung hat, muß, da der Eigenthümer ihm einen Dienst erweißt, für Alles haften und jeden entstehenden Schaden vergüten. Hingegen wenn jemand Etwas [7]), entweder für Lohn aufbewahret, oder [8]) gegen Bezahlung miethet, also er selbst und der Eigenthümer in dem Nutzen sich theilen, wird auch der Schaden theils von ihm, theils vom Eigenthümer getragen. Nehmlich jeder Schaden der aus Mangel an Vorsichtigkeit entsteht, ist auf Kosten des Hüters, wenn es z. B. gestohlen wird oder verloren geht. Denn es wird gestohlen oder geht verlohren dadurch, daß er es nicht gehörig hütete. Hingegen der Schaden, den keine Vorsicht verhüten kann, als die Verletzung, die Gefangennehmung, der Tod eines Thiers [9]) fällt dem Eigenthümer zur Last. Ferner widmete das Gesetz außerordentliche Sorgfalt den Miethlingen ihrer Armuth wegen, gebot ihren Lohn [10]) frühzeitig zu geben, sie nicht in ihrem Rechte zu verkürzen, d. h. den Lohn nach dem Verhältnisse ihrer Arbeit zu ertheilen. Dieselbe Milde zeigt sich auch in der gesetzlichen Bestimmung, daß selbst ein Thier nicht verhindert werden darf, von den Speisen zu essen, deren, [11]) Verarbeitung es beschäftiget. Zu diesen Gesetzen gehören auch die [12]) Erbschafts-Vorschriften, deren Befolgung höchst rühmlich ist.

Der Mensch soll nehmlich das Gute dem nicht enziehen, dem es gebührt; daher beim Herannahen seines Todes aus Mißgunst gegen die Erben sein Vermögen nicht vergeuden, sondern es dem hinterlassen, der vor allen Menschen den gerechtesten Anspruch darauf hat, nehmlich dem, der ihm am nächsten verwandt ist, wie es heißt: (**Num. 27, 11.**) „Seinem Blutsverwandten, der ihm der Nächste ist aus seinem Geschlechte." Auch bestimmt es genauer, daß der Sohn vorangehe, dann die Tochter, darauf der Bruder, und sodann seines Vaters Bruder, wie bekannt ist. Ferner soll man ein Vorrecht dem ältesten Sohne ertheilen, weil dessen kindliche Liebe zu ihm die erste war, die Stimme der Leidenschaft aber nicht achten: (**Deut. 21, 16.**) „Er soll nicht zum Erstgebornen machen können den Sohn der Geliebten ꝛc." Und diese Tugend, nehmlich der Verwandten sich annehmen, und ihnen Gutes erweisen, empfiehlt und schärft uns diese gerechte Lehre mit Nachdruck ein. So sagt der Prophet: (**Prov. 11, 17.**) „Wer seine Verwandten betrübt ist ein Grausamer." Ferner heißt es in dem Gebote von den Almosen: (**Deut. 15, 11.**) „Deinem Bruder, dem Armen." Auch unsere Weisen [13]) loben sehr Denjenigen, der seinen Verwandten wohlwollend ist,

---

Zweiundvierzigster Abschnitt.

[10]) 3 B. M. 19, 13 und 5 B. M. 24, 14—15.

[11]) 5 B. M. 23, 25—26. Talmud l. c. 87 b. בפועל הכתוב מדבר וכו׳ Ueber das arbeitende Thier S. 5 B. M. 25, 4.

[12]) 4 B. M. 27, 6—11.

[13]) Traktat Jebamot 62 b.
ת״ר האוהב את אשתו כגופו וכו׳ והמקרב את קרוביו והנושא את בת אחותו וכו׳

המדה הפלגה גדולה מאד, והוא שהאדם צריך לישא פנים לקרוביו ולקרב מאד כל מי שיש לו עמו אחוה ואפי' חטא לו והמסו, ואפי', היה הקרוב ההוא בתכלית ההפסד אי אפשר לו מבלתי שישא פנים לקרובו אמר יתעלה לא תתעב אדומי וגו' כן כל מי שתצטרכת אליו יום אחד וכל מי שקבלת ממנו תועלת ומצאתו בעת צרה ואע"פ שהרע לך אחר כן צריך שתזכור לו מה שקדם אמר יתעלה לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו וכבר התפרסם רוב מה שהרעו אותנו המצריים אחר כן ראה כמה מדות טובות למדנו מאלו המצוות ושני אלו אינם מזה הכלל השביעי אבל מפני נשיאת פני הקרובים בירושות התגלגל בנו המאמר למצרי ואדומי:

פרק שלשה וארבעים

המצוות אשר כלל אותם הכלל השמיני הם אשר ספרנום בספר זמנים וסבת כולם מבוארת בתורה מלבד מעט אמנם עניין השבת טעמו מפורסם ואין צריך לביאור כבר נודע מה שבו מהמנוחה עד שיהי' שביעית חיי האדם בהנאה ובמנוחה מן העמל והטורח שלא ימלט ממנו קטן וגדול עם מה שמתמיד ומקיים הדעת הנכבד מאד לדורות והיא האמונה בחדוש העולם: ועניין צום כיפור גם כן סבתו מבוארת שהוא נותן דעת התשובה והוא היום שירד בו ארון הנביאים בלוחות שניות ובשרם בסליחת חטאם הגדול והיה היום ההוא לנצח יום תשובה ועבודה גמורה ולזה נאסרה ב

כל

Dreiundvierzigster Abschnitt.

1) Es ist auffallend, daß M. einen dritten im Pentateuch ausdrücklich enthaltenen Zweck der Sabbatfeier nicht angiebt, nach welchem sie zur Erinnerung an die Erlösung aus Egypten dienen soll: 5 B. M. 5, 15. Der Zusammenhang des Ruhetages mit der Erinnerung an die Befreiung von Sklavenarbeit ist, wie schon Aben Esra zu der citirten Stelle bemerkt, an sich klar, und wird noch einleuchtender durch Seder Olam, nach welchem (Traktat Schabbat 88 a) der fünfzehnte Nissan, der Tag des Auszuges aus Egypten, auf den sechsten Wochentag fiel,

Digitized by Google

ist, und die Tochter seiner Schwester heurathet. Und es belehrt uns schon das Gesetz, bis zu welchem Grade diese Tugend auszuüben ist. Der Mensch soll sich nehmlich auch derer, die nur in einer entfernten Verwandschaft zu ihm stehen, annehmen, und ihnen wohlwollend sein: selbst wenn der Verwandte ihn beleidigte, ihm Unrecht zufügte, ja wenn derselbe höchst lasterhaft ist, soll er ihm dennoch seine Liebe nicht entziehen. So sagt die Gottheit: (Deut. 23, 8.) „Verabscheue nicht den Edomiten, denn er ist dein Bruder." Eben so wenn du jemanden, dessen du einst bedurftest, und von welchem du eine Wohlthat empfingest, nun im Unglück findest, ist es deine Pflicht, ihm, auch wenn er dir nachher feindlich begegnete, das früher geleistete Gute zu gedenken. Denn es spricht die Gottheit: (ibid.) „Verabscheue nicht den Egypter, denn als Fremdling warst du in seinem Lande"; und doch ist es bekannt, welche Leiden uns nachher die Egypter zufügten. Du siehest also, wie viele guten Eigenschaften wir aus diesen Verordnungen lernen können.

Die beiden letzten gehören eigentlich nicht in diese siebente Klasse; aber indem wir von dem Wohlwollen für die Verwandten durch Vererbung redeten, hatten wir Veranlassung auch das Gebot von dem Egypter und dem Edomiten zu besprechen.

Dreiundvierzigster Abschnitt.

Die Verordnungen, welche die achte Klasse umfaßt, haben wir im Buche Semanim dargestellt; der Zweck ist fast von allen in der heiligen Schrift selbst angegeben. Der vom Sabbat ist einleuchtend, und bedarf keiner Auseinandersetzung. Der Sabbat soll bekanntlich der Ruhe gewidmet sein, damit der Mensch den siebenten Theil seines Lebens in Freude zubringe und frei von Arbeit und Anstrengungen, denen der Jüngling und der Greis unterworfen sind. Hiermit verbindet sich noch [1] der Zweck, daß der Sabbat jene erhabene Lehre für ewige Zeiten begründet, nehmlich den Glauben an die Erschaffung der Welt. — Auch der Zweck des Fast- und Versöhnungstages ist einleuchtend; er begründet die Lehre von der Bekehrung. Auch ist es derselbe [2] Tag, an welchem der Vater der Propheten mit den zweiten Tafeln in der Hand vom Berge herabstieg, und dem Volke Verzeihung ihrer schweren Sünde ankündigte. Darum wurde er als ein Tag der Buße und der Verehrung Gottes

---

Dreiundvierzigster Abschnitt.

und sich also annehmen läßt, das Gesetz habe den folgenden Tag, den Tag der Erholung von den Strapazen der Reise, zum wöchentlichen, an die Befreiung erinnernden Ruhetag eingesetzt. Cf. Tacit. B. 5 Cap. 4 und Bährs Symbolik des mosaischen Cultus 1. Band S. 337.

[2]) 2 B. M. 34, 28—29 cf.

פרקי ר' אליעזר פ' מ"ו ובר"ח אלול אמר הקב"ה למשה עלה אלי ההרה וכו' ולאחר מ' יום לקח את התורה וירד בעשור לחדש חשביעי ביום הכפורים והנחילה לישראל לחק עולם שנאמר והיתה זאת לכם לחקת עולם

כל הנאה גשמית וכל טורח ותועלת (a הגוף רוצה לומר המלאכות אין (b עושים בו רק הוידויים רצוני לומר שיודה בחטאיו וישוב מהם אבל הימים הטובים הם כלם לשמחה ולקבוצים שיש להם הנאה שבני אדם צריכים אליהם ברוב ויש בהם תועלת גם כן בעניין האהבה שצריך שתהיה בין בני אדם בקבוצים המדיניים ויחוד הימים ההם יש לו סבה, פסח, עניינו מפורסם, והיותו שבעה ימים, מפני שהקף השבעה ימים הוא הקף בינוני בין היום השמשי והחדש הירחי, וכבר ידעת שלזה ההקף מבוא גדול בעניינים הטבעיים, וכן הוא עוד בעניינים התוריים, כי התורה תתדמה בטבע תמיד ותשלים העניינים הטבעיים על צד אחד, כי הטבע אינו בעל מחשבה והשתכלות, והתורה שיעור והנהגת השם שחנן השכל לכל בעל שכל, ואין זה כונת הפרק ונשוב למה שאנחנו עתה בו, ושבועות, הוא יום מתן תורה, ולהגדיל היום ההוא נמנו הימים מן המועד הראשון אליו כמי שממתין בו הנאמן שבאוהביו ושהוא מונה היום וגם השעות וזאת היא סבת ספירת העומר

Dreiundvierzigster Abschnitt.

a) In b. c. וכל סעי פי אל מנפעה גסמאניה „und jedes Abgeben mit dem irdischen Nutzen." Es ist demnach בתועלת in ותועלת umzuändern.

b) In b. c. ואקתצר פיה עלי אל ורוים „und man hat sich an ihm (am Versöhnungstage) bloß auf die Bekenntnisse zu beschränken." Es ist demnach ואין für אין zu lesen.

*) Zwischen den beiden durch die Natur gegebenen Zeitabschnitten, dem Monat, während dem der Mond seinen Kreislauf beendigt, und dem Tage, in welchem die gänzliche Umdrehung der Erde um ihre Achse zu Stande kömmt, wählte man den Zeitabschnitt von sieben Tagen als die mittlere Periode, weil ein solcher Zeitraum ungefähr über jede der vier Mondphasen verfließt. Die Wichtigkeit dieser Periode im Gesetze ist bekannt. Unter der Bedeutung, welche sie im Reiche der Natur haben soll, sind wahrscheinlich die oft nach sieben Tagen bei gewissen Krankheiten entstehenden Krisen verstanden. Cf. Abarbanel ed. Hanau 197a, וטעם ההסגרה הזאת ז׳ ימים לפי שהטבע יפעל מעצמו ברוב התחלואים וישנם לטוב או לרע בשבעת ימים וכו׳ לפי שבזה הזמן תשוב הלבנה במבט מרובע ממה שהיתה בו תחלה
Ueber die hiermit aber auch auf das alte Sieben-Planeten-System sich gründende Heiligkeit der Zahl Sieben cf. Jalkut Par. Jitro Piska 276, ומשה עלה אל אלהים כל השביעיים חביבים ferner מנורת המאור (חלק ב׳ פרק א׳ und ibid. נר ג׳ כלל ד׳ חלק ה׳ פ״א) und מאור עינים (חלק ג׳ מאמר אמרי בינה) 23 a, Edit. Berol. Auch Tacit. Hist. 5, 4 und Passavants Untersuchungen über den Lebensmagnetismus 2te Ausgabe Seite 104 u. f. und Bähr l. c. S. 187—201. Höchst interessante Zusammenstellungen in Beziehung auf die Zahl Sieben finden sich in von Hammer's encyclopädischer Uebersicht der Wiss. des Orients. I. 322.

Gottes auf ewig eingesetzt, und an demselben alle körperlichen Genüsse und alles Beschäftigen mit dem körperlichen Nutzen, d. h. alle Arbeiten verboten; man soll ihn ganz den Bekenntnissen widmen, d. h. seine Sünden bekennen und von denselben ablassen. Alle übrigen Festtage hingegen sind der Freude und den fröhlichen Zusammenkünften gewidmet, welche theils den meisten Menschen Bedürfniß sind, theils auch Nutzen gewähren, durch die Beförderung gegenseitiger Liebe, welche für das Gedeihen des politisch-geselligen Verhältnisses der Menschen nothwendig ist: dabei hat jedes der Feste einen speciellen Zweck. Der vom Pesachfest ist bekannt; seine Dauer ist deßwegen sieben Tage, weil ein Zeitraum von sieben Tagen eine [3]) mittlere Periode bildet zwischen dem Sonnentag und dem Mondenmonat. Eine solche Periode hat aber, wie du weißt, im Reiche der Natur, und eben darum auch in den Vorschriften des Gesetzes eine hohe Bedeutung. Denn das Gesetz ist stets mit der Natur im Einklang, und ergänzt gewissermaßen dieselbe; die Natur entbehrt nehmlich Verstand und Vernunft, das Gesetz enthält die Bestimmung und Anordnung Gottes, welcher selbst die Vernunft jedem denkenden Wesen verleiht. Doch das ist nicht der Zweck dieses Abschnitts, wir kehren zurück zu dem Gegenstande, den wir jetzt behandeln. [4]) Das Wochenfest ist der Feiertag der Gesetzgebung. Zur höheren Weihe dieses Festes werden die Tage vom ersten Feste an (dem Pesachfeste) bis zu diesem abgezählt, gleichwie jemand, der seinen geliebtesten Freund erwartet, die Tage und Stunden zu zählen pflegt. Denn dieses ist der Grund des Omer-Zählens von dem Tage

---

Dreiundvierzigster Abschnitt.

[4]) Die Schrift nennt bloß den Monat (den dritten), nicht den Monatstag, an welchem die Offenbarung statt fand. Im Talmud, wo vermittelst exegetischer Entwickelungen der Monatstag der Offenbarung erörtert wird, sind zwei Ansichten. Cf. Schabbat 86 b.
ת״ר בששי בחדש נתנו עשרת הדברות לישראל ר׳ יוסי אומר בשבעה בו
und Trakt. Megillah 31 a. scheint der Talmud, wie auch schon der Anmerk. 1) angeführte Seder Olam, sich zu der ersten Meinung (בששי בחדש נתנו) hinzuneigen. — Es ist jedoch ebenso wenig entschieden, daß nach der Meinung (בששי בחדש נתנו) das Wochenfest ursprünglich zum Andenken an die Offenbarung am Sinai eingesetzt wurde, als aus einer Stelle des Talmuds Trakt. Rosch Haschanah 10 b, wo die Meinung von der Erschaffung der Welt im Monat Tischri als die wahrscheinlichste angenommen wird, sich herleiten läßt, ראש השנה sei uns zum Andenken an die Erschaffung der Welt zu feiern geboten. Wahrscheinlich war das Wochenfest, sogenannt von den sieben Wochen, welche man von dem zweiten Tag des Pesachfestes bis dahin zu zählen hatte (3 B. M. 23, 15), (cf. Traktat Menachot 65 a, die antitrationelle Meinung der Saducäer) ursprünglich ein Erndtefest, (2 B. M. 23, 16) und gewann erst später nach dem Untergange des Staatslebens und dem Verluste des Grundeigenthums die Bedeutung als Offenbarungsfest, weil zu dieser Zeit ein Erndtefest für die Israeliten in den Hintergrund des Bewußtseins treten mußte.

העומר מיום צאתינו ממצרים עד יום מתן תורה שהוא היה הכונה והתכלית ביציאתם באמרו, ואביא אתכם אלי, ולא היה המראה הגדול ההוא אלא יום אחד, כן זכרונו בכל שנה יום אחד, אבל אכילת מצה אלו היה יום אחד לא היינו מרגישים בו ולא: היה מתבאר עניינו, כי הרבה פעמים יאכל האדם מין אחד מן המאכלים שני ימים או שלשה, ואמנם יתבאר עניינו ויתפרסם בהתמיד אכילתו היקף שלם, כן ראש השנה יום אחד, מפני שהוא יום תשובה והערות בני אדם משכחתם, ומפני זה יתקע בו בשופר כמו שבארנו במשנה תורה, וכאלו הוא הצעה ופתיחה ליום הצום כמו שהוא מפורסם בקבלת האומה מעניין עשרת ימים שבין ר"ה ויום הכפורים, ואמנם סכות, אשר הכונה בו הששון והשמחה, הוא שבעת ימים מפני שיתפרסם העניין, והיותו בזה הפרק הנה בארה התורה סבתו, באספך מן השדה, ר"ל עת המנוחה והפנאי מן העסקים ההכרחיים, וכבר זכר אריס"טו במאמר התשיעי מספר המדות שכן היה העניין מפורסם באומות מקדם, אמר בזה הלשון הקרבנות הקדומים והקבוצים היו אחרי אסוף התבואות והפירות c) כאלו היו הקרבנות מפני הרוחה זהו לשונו, ועוד שישיבת הסוכה בעת ההיא אפשר לסבלה, אין חום גדול ולא d) קור מצער, ושני המועדים האלה, רוצה לומר, סוכות, ופסח, מלמדים דעות ומדות, אמנם הדעת בפסח, הזכרת אותות מצרים והתמדתם לדורות, אמנם הדעת בסוכות, להתמיד זכר אותות המדבר לדורות, אמנם המדות, הוא שיהיה האדם זוכר ימי הרעה בימי הטובה בעבור שירבה להודות לשם ושילמוד מדת ענוה ושפלות, יאכל מצה ומרור בפסח לזכור מה שאירע לנו, וכן

יצא

Dreiundvierzigster Abschnitt.

c) Im Original heißt es bloß (wie bei Arist. *Καρπον*) חמאר. Das Wort והפירות scheint bloß deßhalb hinzugefügt zu sein um, wie es im Arab. und Griechischen ohnedem der Fall ist, auch die Baum- und Rebenfrüchte mit einzuschließen.

d) In den früheren Ausgaben heißt es מטר und nur die Berliner Ausgabe hat in Paranthese die aus dem Arabischen ברד מקלק sich ergebende richtige Leseart aufgenommen. Die falsche Leseart ist ohne Zweifel daher entstanden, daß man מֵצֵּר fälschlich מְצַעֵר gelesen.

Tage unseres Auszugs aus Egypten an bis zum Tage der Gesetzgebung, welche der eigentliche Zweck unserer Befreiung war, so wie es heißt: (Ex. 19, 4.) „Ich trug euch auf Adlerflügeln, und brachte euch zu mir." So wie aber diese große Erscheinung nur einen Tag dauerte, so feiern wir auch das alljährliche Andenken an dieselbe bloß Einen Tag. Beschränkte sich hingegen auch das Gebot, ungesäuertes Brod zu essen, auf Einen Tag; so wären wir uns desselben nicht bewußt worden, und hätten seine Bedeutung nicht eingesehen, weil auch sonst häufig der Mensch dieselben Speisen zwei und drei Tage ißt. Indem es aber während der Dauer einer vollkommenen Periode gegessen wird, mußte jene Bedeutung allgemein erkannt werden. Ebenso wird das Neujahrs-Fest nur Einen Tag gefeiert, als einen Tag der Bekehrung und der Erweckung von dem Taumel des Lebens. Darum bläst man [5]) an demselben, mit dem Schophar, wie wir in Mischnah Thorah erklärt haben. Es ist gleichsam ein Uebergang, eine Vorbereitung zum Versöhnungstage, wie hervorgeht aus der Tradition unseres Volkes über die [6]) Bedeutung der zehen Tage zwischen dem Neujahre und dem Versöhnungstage. Das Hüttenfest hingegen, dem die Beförderung der Freude und Heiterkeit zu Grunde liegt, wird sieben Tage gefeiert, damit dieser Zweck allgemein erkannt wird. Und von der Zeit, auf welche es bestimmt ist, gibt das Gesetz selbst die Ursache an: (Ex. 23, 16.) „Wenn du deine Arbeit einsammelst vom Felde," das ist eine Zeit der Ruhe und Muße von nothwendigen Geschäften. [7]) Schon Aristoteles erzählt im neunten Buche der Ethik, daß solches eine uralte Sitte bei den Heiden war, mit den Worten: „Die Opfer mit den feierlichen Zusammenkünften in der Vorzeit wurden veranstaltet nach der Einsammelung des Getraides und der Früchte, gleichsam als Dankopfer für die Ruhe." So weit Aristoteles. Hierzu kommt noch, daß das Wohnen in der Laubhütte in dieser Jahreszeit nicht beschwerlich fällt, weil weder die Hitze, noch die Kälte drückend ist. Auch lehren uns diese beiden Feste, der Laubhütten und des Pesach, sowohl Glaubenswahrheiten als Tugenden. Was die Glaubenswahrheiten betrifft, so soll das Pesachfest die in Egypten geschehenen Wunder in unser Gedächtniß rufen, und das Andenken an dieselben für ewige Zeiten erhalten, und das Laubhüttenfest, die Erinnerung an die in der Wüste vollbrachten Wunder verewigen. In Betreff der Tugenden lehren sie, der Mensch möge der unglücklichen Tage in der Zeit des Glückes eingedenk sein, damit er sich zu desto innigerm Danke gegen Gott verpflichtet fühle, und die Tugend der Bescheidenheit und der Demuth sich aneigne: er soll ungesäuertes Brod und bittere Kräuter am Pesachfest essen zum Andenken an unsere ehemaligen Schicksale:

sale:

Dreiundvierzigster Abschnitt.

[5]) Hil. Tschubah Cap. 3, 4. אע"פ שתקיעת שופר בר"ה גוירת הכתוב רמז יש בו וכו'

[6]) Cf. Trakt. Rosch Haschanah 18 a.

[7]) Die Stelle befindet sich nicht im neunten sondern im achten Buche Cap. 9 der Ethik αι γαρ αρχαιαι θυσαι και συνοδοι φαιονται

יצא מן הבתים לשכון בסכות כמו שיעשו השרויים בצער שוכני המדברות, לזכור שכן היה ענייננו בתחלה, כי בסכות הושבתי את בני ישראל וגו' ונעתקנו מן העניין ההוא לשכון בבתים המצויירים במקום הטוב שבארץ והשמן שבה בחסד השם וביעדיו לאבותינו, בעבור שהיו אנשים שלמים בדעותם ומדותם, ר"ל אברהם יצחק ויעקב, שזה ג"כ הוא ממה שהתורה תלויה עליו ר"ל שכל טוב שהטיב השם לנו וייטיב אמנם הוא בזכות אברהם יצחק ויעקב אבותינו, מפני ששמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, אבל צאתנו מסכות למועד שני ר"ל שמיני חג העצרת, הוא להשלים בו מן השמחות מה שאי אפשר לעשותו בסכות אלא בבתים הרחבים וכבניינים. אמנם ארבעה מינים שבלולב כבר זכרו ז"ל בו קצת סבה על צד הדרשות שדרכם ידוע למי שהבין דרכיהם (e, וזה שהם אצלם כדמות מליצת השיר, לא שהדבר ההוא הוא עניין הפסוק ההוא, ונחלקו בני אדם בדרשות לשני חלקים, החלק האחד, ידמה שהם אמרום על צד באור ענין הפסוק ההוא, והחלק השני, הוא מבזה אותם ויחשבם לשחוק אחר שהוא מבואר נגלה שאין זה עניין הפסוק, והחלק הראשון נלחם ונתגבר לאמת דרשות לפי מחשבתו ולשמרם ויחשוב שהם עניין הפסוק, ושמשפט הדרשות כמשפט הדינין המקובלים, ולא הבינה אחת משתי הכתות שהם על צד מליצת השיר אשר לא יספק עניינם על בעל שכל, והתפרסם הדרך ההוא בזמן ההוא, והיו עושים אותה הכל כמה שיעשו המשוררים מזמרי השיר, אמרו

Dreiundvierzigster Abschnitt.

γινεσθαι μετα τας των καρπῶν συγκομιδὰς ὅιον απαρχαι μαλισα γὰρ εν τουτοις εσχολαζον τοις καιροῖς.

e) Im Original כלאמרם ihre Redensart.

*) Cf. 5. B. M. 7, 8 und 9, 5 und 10, 15. cf unten cap. 46 Anm. 50.

°) M. bezieht sich hier wahrscheinlich auf מדרש רבות ספר ויקרא פרשה כ' woselbst mehrere Deutungen von dem Gebote des Feststraußes enthalten sind. Die unter diesen sich befindende, nach welcher der Feststraus das Symbol der Eintracht darstellt. (ד"א פרי עץ הדר אלו ישראל מה אתרוג

sale: er soll sein Haus verlassen, und gleich den unglücklichen Wüstenbewohnern in Laubhütten sich aufhalten, um sich zu erinnern, daß wir uns einst in ähnlicher Lage befanden, wie es heißt: (Levit. 23. 43.) „Damit euere Nachkommen wissen, daß ich in Hütten wohnen ließ die Söhne Israels," nun aber, befreit aus diesem Zustande, prächtige Häuser bewohnen in dem vortrefflichsten, fruchtbarsten der Länder durch die Gnade Gottes und wegen dessen Verheißungen an unsere Voreltern, Männer von edler Denkungsart und frommen Wandels, nämlich an Abraham, Isaak und Jakob. Es gehört nämlich auch dieses zu den Grundwahrheiten des Gesetzes, daß wir alles Gute, welches die Gottheit uns erzeigt und erzeigen wird, nur dem [8]) Verdienste unserer Vorfahren Abraham, Isaak und Jakob verdanken, „weil sie beobachteten den Weg des Ewigen, und Tugend und Gerechtigkeit übten" (Gen. 18, 19.). Beim Herausgehn aus der Laubhütte am achten Tage sollte ein zweites Fest, das Versammlungs-Fest beginnen, um an demselben ganz der Freude zu leben, die wir nicht in Laubhütten, sondern in geräumigen Wohnungen und Gebäuden vollkommen genießen. Von den vier Pflanzenarten beim Feststrauße, [9]) haben schon die Rabbinen eine Ursache, und zwar eine nach Art der Draschot angegeben. Die Bedeutung dieser Draschot kennt jeder, der in die Worte der Rabbinen tiefer eindringt. Sie geben sie mehr für poetische Lehrsprüche aus, als für eigentliche Auslegungen der heiligen Schrift. Es bestehen aber [10]) zwei Ansichten über diese Draschot. Einige glauben, die Rabbinen gaben dieselben aus für eigentliche Auslegungen des betreffenden Verses; andere verachten dieselben, finden sie lächerlich, da sie offenbar den Sinn des Textes nicht erklären. Die ersten kämpfen mit allen Waffen ihres Verstandes für die Wahrheit der Draschot, und prägen sie dem Gedächtnisse ein, indem sie dieselben als die Auslegung der Schrift anerkennen, und eben so hoch schätzen als die, durch die Tradition erhaltenen Gesetze. Aber weder die Einen noch die Andern erfaßten den wahren Gesichtspunkt, nach welchem jene Auslegungen bloß eine Art poetischer Lehrsprüche bilden, deren wahre Bedeutung keinem Vernünftigen zweifelhaft bleibt. Diese Lehrmethode war zu damaliger Zeit so beliebt, daß sie jeder anwandte, wie sich derselben noch jetzt die Dichter bei Abfassung ihrer Gesänge bedienen: es sagen z. B. unsere Weisen G. A. [11]) Bar Kappara hat gelehrt, es heißt ויתר תהיה לך על אזניך lies nicht אזניך sondern אֶזֶנֶיךָ; denn die Schrift lehrt uns, daß der Mensch, wenn er etwas Unanständiges höret, seinen Finger auf

(יש בו טעם ויש בו ריח כך ישראל וכו') ist, wenn auch nicht den wahren Sinn der Schrift angebend, doch höchst beherzigungswerth.

[10]) Cf. Aben Esra Vorrede zu seinem Commentar des Pentateuchs und der Klagelieder und מנורת המאור (נר ב' כלל א' פרק ב' חלק ב) Für die Aufklärung des Begriffes und die historische Entwickelung der Draschot ist in der letztern Zeit durch die gelehrten Forschungen Zunzen's Bedeutendes geschehen. In Betreff unsrer Stelle cf. vorzüglich: die gottesdienstlichen Vorträge, cap. 4, auch S. 399.

[11]) Trakt. Ketubot 5 a.

אמרו רז"ל תני בר קפרא, ויתד תהיה לך על אזניך, אל תקרי אזניך אלא אוניך, מלמד שאם ישמע אדם דבר מגונה יתן אצבעו בתוך אזנו, ואני תמיה אם זה התנא אצל אלו הסכלים כן יחשוב בפירוש זה הפסוק ושזאת היא כונת זאת המצוה, ושהיתד הוא האצבע, ואוניך הם האזנים, איני חושב שאחד ממי ששכלו שלם יחשב זה, אבל היא מליצת שיר נאה מאד, הזהיר בה על מדה טובה, והוא כי כמו שאסור לומר דבר מגונה, כן אסור לשמעו, וסמך זה לפסוק על צד המשל השיר, וכן כל מדה שיאמר במדרשות אל תקרי כן אלא כך, זהו עניינו, וכבר יצאתי מן הכונה אלא שהיא תועלת יצטרך אליה כל בעל שכל מאנשי התורה הרבנים, ואשוב אל סדר דברינו, והנראה לי בארבעת מינים שבלולב, שהם שמחה בצאתם מן המדבר אשר היה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות, אל מקום האילנות נותני פרי והנהרות, ולקח לזכרון זה הנאה שבפירות האדמה f), והטוב שבריחו, והיפה שבעלין, והטוב שבעשבים ג"כ, ר"ל ערבי נחל, ואילו הארבעה מינין הם אשר קבצו שלשת הדברים האלה, האחד מהם, רוב מציאותם בארץ ישראל בעת ההיא והיה כל אדם יכול למצאם, והעניין השני, טוב מראה ורעננותם ויש מהם טובים בריחם והם אתרוג והדס, אבל לולב וערבה אין להם ריח לא טוב ולא רע, והעניין השלישי, עמדם על לחותם ורעננותם בשבעה ימים מה שאי אפשר זה באפרסקים ורמונים ובאספרגל g) ובאגס וכיוצא בהן:

פרק ארבעה וארבעים

המצוות אשר כלל אותם הכלל התשיעי, הם המצות אשר ספרנום בספר אהבה, וסבת כולם מבוארת, רצוני לומר שכונת העבודות ההן זכרון השם תמיד ויראתו ואהבתו ושמירות המצוה כולן, ושיאמין בשם ית' מה שהוא הכרחי לכל בעל דת שיאמינהו והם התפלה וקריאת שמע

---

f) Im Original bloß אגמל תמרהא sein (des Landes) schönstes Produkt.

g) Im Original שפרגל dieses Wort bedeutet nicht wie es gewöhnlich genommen wird Spargel, sondern Citronen. Vergl. Freitagii Lexicon Arabico-Latinum sub. h. v.

auf das Ohr legen soll. Staunen führwahr müßte ich, wenn dieser Gelehrte jenen Thoren gemäß glaubte, es sei dieses die Erklärung des Verses und die Auslegung des Gebotes; es sei unter יתד der Finger und אזניך das Ohr zu verstehn. Ich glaube nicht, daß jemand von gesundem Verstande dies sagen wird. Es ist vielmehr ein trefflicher, in dichterisches Gewand eingekleideter Denkspruch, welcher uns die schöne Lehre giebt, daß das Unanständige eben so sehr zu hören, als zu reden verboten ist. Dies knüpft er aber an den Vers nach allegorischer Dichterweise. Dasselbe gilt von allen Auslegungen, bei welchen es heißt: „Lies nicht so, sondern so." Ich bin von meinem Gegenstande abgeschweift, hielt aber das Gesagte als eine nützliche für jeden denkenden Gesetzkundigen unter den Rabbinen sehr beherzigungswerthe Bemerkung. Nun knüpfe ich den abgebrochenen Faden wieder an. Nach meiner Ansicht sollen die vier Arten des Feststraußes Symbol der Freude vorstellen, darüber daß sie die Wüste verließen, wo weder Getraide, Feigen, Weinstock und Granatäpfel, noch Wasser zum trinken war (Num. 20, 57.) und nun ein baumreiches, fruchtbares Land bewohnen, das von Strömen bewässert wird. Daher nehmen wir zum Andenken daran, die angenehmste Frucht dieses Landes, dessen wohlriechendste Pflanze, die schönsten Blätter und das schönste Kraut, nehmlich Bachweiden. Auch empfehlen sich diese vier Arten durch folgende drei Eigenschaften. Erstens fanden sie sich damals allenthalben im Lande Israel, und jeder konnte sie leicht aufbringen; zweitens haben sie ein schönes Aussehen, und ein frisches Grün, einige sind selbst wohlriechend wie das Ethrog und die Myrthe, während die Palmzweige und Bachweide weder angenehm noch unangenehm riechen; drittens behalten sie ihr Grün und ihre Frische während der ganzen sieben Tage, was keineswegs etwa bei Pfirsischen, Granatäpfeln, Citronen, Birnen der Fall ist.

Vierundvierzigster Abschnitt.

Die Verordnungen, welche die neunte Klasse umfaßt, sind diejenigen, welche wir im Buche Ahabah darstellten. Der Zweck derselben ist einleuchtend. Es sind nehmlich gottesdienstliche Handlungen, welche dahin zielen, daß wir Gott stets vor Augen haben, ihn ehrfürchten und lieben, all seine Gebote beobachten, und uns diejenigen Vorstellungen von seinem Wesen bilden, an die jeder wahrhaft Religiöse nothwendig glauben muß. Diese Verordnungen aber sind das Gebet, das Schma-lesen, der Tischsegen, und was mit denselben in Verbindung steht; ferner der Segen der Priester, Tefilin, Mesusa Zizit, [1]) das Anschaffen eines Gesetzbuchs, und das lesen in demselben

Vierundvierzigster Abschnitt.

[1]) Eigentlich das Schreiben eines Gesetzbuches, wozu nach den Rabbinen, welche es aus 5 B. M. 31, 19 herleiten, jeder Israelite verpflichtet ist. Cf. Sanhedrin 21 b, und Menachot 30 a.

וברכת המזון ומה שנדבק בהן וברכת כהנים ותפילין ומזוזה וציצית וקנורת ספר תורה וקרות בו לעתים, כל אלו הם מעשים שילמדו דעות מועילות, והכל מביא' נגלה אינו צריך לדברים, אחר מפני שהוא כפל דברים לא דבר אחר:

פרק חמשה וארבעים

המצוות אשר כלל אותם הכלל העשירי, הם אשר ספרנום בהלכות בית הבחירה והלכות כלי המקדש והעובדים בו והלכות ביאת המקדש, וכבר הגדנו תועלת זה הכלל על דרך כלל, ויודע שעוכדי ע"ז היו מכוונים לבנות היכליהן ולהעמיד צלמיהם במקום הגבוה שימצא שם על ההרים הרמים, ולזה בחר אברהם אבינו ע"ה הר המוריה בהיותו הגבוה שבהרים אשר שם ופרסם שם ביחוד ה', ויחד המערב שקודש הקדשים במערב, והוא עניין אמרם שכינה במערב, ובארו רבותינו ז"ל בגמרא יומא שאברהם אבינו ייחד המערב ר"ל בית קדש הקדשים, וסבת זה אצלי שמפני שהיה הדעת מפורסם או בעולם עבודת השמש ושהוא האלוה, אין ספק שבני אדם היו כלם פונים למזרח, מפני זה פנה אברהם אבינו למערב בהר המוריה ר"ל במקדש עד שישים אחוריו לשמש, הלא תראה ישראל בערת כפרם ושובם לדעות הקודמות הרעות ההם מה עשו, אחוריהם אל היכל השם ופניהם קדמה והם משתחוים קדמה לשמש, והבן זאת הפליאה, ואין ספק אצלי ג"כ שהמקום אשר יחדו אברהם בנבואה היה ידוע אצל משה רבינו ואצל רבים שאברהם צוה אותם שיהיה בית עבודה כמו שבאר המתרגם ואמר, ופלח וצלי אברהם תמן באתרא ההוא, ואמר קדם ה' הכא יהון פלחין דריא וכולי, ואשר לא התבאר בתורה ולא נזכר בפרט, אבל

Fünfundvierzigster Abschnitt.

¹) Die Quelle dieser Notiz ist mir ebenso unbekannt als die der folgenden, die nach M. Angabe in Traktat Joma anzutreffen sein soll, aber sich dort nicht findet.

²) Traktat Baba Batra 25 a ור' אבהו אומר שכינה במערב Die anderen dort angeführten Rabbinen, welche annehmen שכינה בכל מקום wollen bloß sagen, man dürfe außerhalb des Tempels im Gebete sich nach allen

selben an bestimmmten Zeiten. Es sind dieses lauter Handlungen, welche die Aneignung nützlicher Lehren befördern. Dieses ist schon so einleuchtend, daß jede weitere Erklärung nichts anders als eine unnütze Wiederhohlung sein würde.

Fünfundvierzigster Abschnitt.

Die Verordnungen, welche die zehnte Klasse umfaßt, haben wir dargestellt in den Abhandlungen von dem Tempel, von den Gefäßen des Heiligthums, und dessen Dienern und von dem Hineingehen in dasselbe. Ueber den Nutzen dieser Klasse haben wir uns schon im Allgemeinen ausgesprochen. Es ist bekannt, daß die Götzendiener für die Erbauung ihrer Tempel und Aufstellung ihrer Götzenbilder hochliegende Oerter, oder hohe Berge aussuchten. Darum wählte [1]) unser Vater Abraham G. A. den Berg Moria, den höchsten Berg in jener Gegend, und verkündigte daselbst die Einheit Gottes, auch richtete er sich nach der Abendseite, weil das Heiligthum der Heiligthümer auf der Abendseite war. [2]) Darauf deuten die Worte der Rabbinen, „die Majestät der Gottheit ist auf der Abendseite," und ausdrücklich lehren sie in dem Talmud Joma, daß unser Vater Abraham die Abendseite wählte, nehmlich die Gegend des Heiligthums der Heiligthümer. Als Ursache davon halte ich dieses. Da es damals ein in der Welt verbreiteter Aberglaube war, der Sonne zu dienen, und dieselbe als Gottheit zu verehren; so wendeten sich ohne Zweifel alle Menschen betend nach Morgen. Darum wendete sich unser Vater Abraham nach der Abendseite des Bergs Moria, nach dem Heiligthume, so daß [3]) er seinen Rücken der Sonne zukehrte. Was siehst du hingegen die Israeliten thun, als sie Gott abläugneten, und ihren früheren verderblichen Neigungen nachhingen. „Mit dem Rücken, sagt der Prophet (Ez. 8, 16), waren sie gegen den Tempel des Ewigen und dem Gesichte gegen Morgenseite gerichtet, und bückten sich gegen die Sonne." Beherzige diese wichtige Bemerkung! Auch ist mir außer Zweifel, daß der von Abraham in Folge einer Offenbarung dazu bestimmte Ort, sowohl unserm Lehrer Moses, als vielen Anderen bekannt war, indem Abraham gebot, daß daselbst das Gotteshaus errichtet werde, wie der Uebersetzer (Onkelos) den Vers (Gen. 22, 14.) überträgt: „Und Abraham verehrte und betete an diesem Orte und sagte vor dem Herrn: [4]) „Hier werden verehren die Nachkommen." Daß aber dieser Ort nicht deutlich und bestimmt im Gesetze angegeben, sondern nur angedeutet wurde „an dem Ort, welchen der Ewige erwählen wird

---

Seiten hinwenden, gestehen aber ohne Zweifel zu, daß man sich im Tempel nach der Abendseite, d. h. nach dem Heiligthum der Heiligthümer hinwendete. Cf. auch Berachot 30a.

[3]) Ein Beleg für M. findet sich Baba Batra l. c. in des רב ששת Worten. Vergl. jedoch Bähr l. c. S. 211.

[4]) Hilchot Bet Habchira 2, 1—2.

אבל רמז אליו ואמ', אל המקום אשר יבחר ה' וגו', יש בו אצלי שלש חכמות, האחת מהן, שלא יחזיקו בו האומות וילחמו עליו מלחמה חזקה כשידעו שזה המקום מן הארץ הוא תכלית התורה, והשנית, שלא יפסידוהו מי שהוא בידם עתה וישחיתוהו בכל יכלתם, והשלישית, והיא החזקה שבהם, שלא יבקש כל שבט היותו בנחלתו ולמשול בו, והיה נופל עליו מן המחלוקת והקטטה כמו שנפל בבקשת הכהונה, ולזה באה המצוה שלא יבנה בית הבחירה אלא אחר הקמת מלך שיצוה לבנותו ותסתלק המחלוקה, כמו שבארנו בספר שופטים, וידוע שהאנשים ההם היו בונים היכלות לכוכבים והיו משימים בהיכל ההוא הצורה שהיו מסכימים לעבדה ר"ל צורה מיוחסת לכוכב אחד או לגלגל אחד, וצונו אנחנו שנבנה היכל לשמו יתעלה ונשים בו הארון שיש בו שני לוחות אבנים שבהן אנכי ולא יהיה לך, וכבר נודע שפנת אמונת הנבואה קודמת לאמונת התורה, שאם אין נביא אין תורה והנביא לא תבואהו הנבואה רק באמצעות מלאך, ויקרא מלאך ה': ויאמר לה מלאך ה' וזה הרבה מלספור, עד שמשה רבינו תחלת נבואתו היתה במלאך, וירא אליו מלאך ה' בלבת אש, הנה התבאר שאמונת מציאות המלאכים קודמת לאמונת הנבואה ואמונת הנבואה קודמת לאמונת התורה, וכאשר סכלו אנשי הצאבה מציאות השם יתעלה וחשבו שהנמצא הקדמון אשר לא ישיגהו העדר כלל הוא הגלגל וכֹכביו ושכחו' שופעות ממנו על הצלמים וקצת האילנות רצונו לומר האשרות, חשבו שהצלמים והאילנות הם אשר ישימו דברי הנבואה בפי הנביאים וידברו עמם בחזון ויודיעו אות' מה שיועיל ומה שיזיק, כמו שבארתי לך מדעתם בנביאי הבעל ובנביאי האשרה, וכאשר התבאר האמת לחכמים ונודע במופת שיש נמצא שאינו גוף ולא כח בגוף, והוא האל האמתי ושהוא אחד, ושיש ג"כ נמצאות אחרות נבדלות שאינם גופות והוא ששפע עליהם טובו ואורו יתעלה והם המלאכים כמו שבארנו, ואילו

הנמצאות

Fünfundvierzigster Abschnitt.

*) Hilchot Melachim cap. 1, 1—2.
*) cf. Jesode Tora cap. 7, 6 und oben Buch 2 cap. 45 sub finem.

wird (Deut. 12 26) dafür lassen sich drei Gründe angeben. Erstens damit sich die Heiden des Orts nicht bemächtigen, und ihn mit gewaltiger Kriegesmacht vertheidigen, wenn sie wüßten, daß dieser Theil Landes des Gesetzes letztes Ziel ist. Zweitens damit ihn nicht diejenigen aus allen Kräften verwüsten und zerstörten, in deren Hand er sich damals befand. Drittens und dieses ist der stärkste, damit ihn nicht jeder Stamm in seinem Erbtheil und unter seiner Botmäßigkeit zu haben verlange, wodurch gleich wie über das Priesterthum Hader und Zwistigkeit unter ihnen entstanden wäre. Daher wurde auch geboten, den auserſehenen Tempel erst nach der Erwählung des Königs zu erbauen, damit er ihn erbauen lasse, und aller Streit verhütet werde, [5]) wie wir im Buche Schoftim erklärten. Bekanntlich aber erbauten die Heiden Tempel für die Sterne und stellten in dieselben ein Bild auf, über dessen Verehrung sie überein gekommen waren, nehmlich ein Bild, welches einem Sterne oder einem Planeten geweiht war. Darum wurde uns geboten, daß wir einen Tempel für die erhabene Gottheit bauen, in denselben die Bundeslade stellen, in welcher sich die beiden steinernen Tafeln befanden, worauf geschrieben war: „Ich" (bin der Ewige, dein Gott) „du sollst nicht haben" (andre Götter.) Es ist ferner schon erwiesen, daß der Glaube an die Prophetie dem Glauben an die Göttlichkeit des Gesetzes der Zeit nach vorausgehen muß. Denn giebt es keinen Propheten, so giebt es kein geoffenbartes Gesetz. Dem Propheten wird aber die Offenbarung nur [6]) durch Vermittelung eines Engels zu Theil, wie es heißt, (Gen 22. 11.) „Da rief ihm ein Engel des Ewigen" ferner (Gen 16. 9.) „Da sprach zu ihr ein Engel des Ewigen" und solche unzählige Stellen: so daß selbst unsres Lehrers Moses erste Offenbarung durch einen Engel vermittelt wurde: (Exod 3. 2.) „Da erschien ihm ein Engel des Ewigen in einer Feuerflamme."

Hieraus geht hervor „daß der Glaube an das Dasein der Engel dem Glaube an Prophetie, so wie dieser dem Glauben an die Göttlichkeit des Gesetzes vorangehen muß. Da nun die Zabier das Dasein des erhabenen Gottes nicht wußten, indem sie glaubten, daß das ewige von jedem Mangel befreite Wesen, der Himmel selbst mit seinen Sternen wäre, und daß von diesem die Kräfte über die Götzenbilder und über einige Bäume nehmlich die Ascherot ausflössen, so wähnten sie auch diese Götzenbilder und Bäume wären es, welche die prophetischen Worte in den Mund des Propheten legen, mit diesen in Gesichten reden, und ihnen das zukünftige Glück und Unglück verkünden, wie ich dir schon [7]) ihre Ansichten mit Beziehung auf die Propheten des Baal und der Aschera mittheilte.

Als sich aber den Weisen die Wahrheit enthüllte und durch Beweis erkannt wurde: daß es ein Wesen giebt, das weder selbst ein Körper ist, noch die Kraft eines Körpers, daß dieses Wesen der wahre einzige Gott ist, daß auch noch andere selbständige unkörperliche Wesen existiren, denen er Dasein verlieh, [8]) die Engel nehmlich wie

Fünfundvierzigster Abschnitt.

[7]) cf Cap. 29.
[8]) Buch 2 Cap. 6.

41

הנמצאות כולם הם זולת הגלגל וכבביו, נודע באמת שהמלאכים ההם הם אשר ישימו דבר אמת בפי הנביאים לא הצלמים והאשרות, הנה התבאר במה שהקדמנוהו שאמונת מציאות המלאכים נמשך אחר אמונת מציאות השם, ובהן תתכן הנבואה והתורה, ולחזק אמונת זאת הפינה צוה הש"י לעשות על הארון צורת שני מלאכים, לקיים מציאות המלאכים באמונת ההמון

Fünfundvierzigster Abschnitt.

*) Cherubim sind Engel cf 1 B. M. 3, 24, 2 B. M. 25, 18—23, und oben Buch 1, 49.

Kein Gegenstand der biblischen Archäologie ist vielleicht so dunkel, als die Cherubim, und eine kurze Darstellnng der Hauptansichten, die sich über dieselbe geltend gemacht haben, ist gewiß dem größten Theile der Leser nicht uninteressant. Da aber die verschiedenen Ansichten mehr oder weniger durch die verschiedenen etymologischen Ableitungen des Wortes כרוב motivirt wurden, stellen wir zunächst diese hin.

Die älteste ist die vom Talmud Chagigah 13 b und Sukkah 5 b angegebene, wonach das Wort das aramäische רביא „Kind" zur radix hat und, zusammengesetzt mit dem praef. כ, so viel bedeutet als „wie ein Kind," und auf die jugendliche Gestalt des Cherub hindeutet. Vergl. Aben Esra zu Genes 4, 23 und Levit. 25, 19 und Maim. oben S. 3 nebst Anmerk. 2. Richtiger als die vorhergehende ist dem ersten Anscheine nach die von Gussetius und Ludwig de Dieu angenommene Ableitung, nach der כרוב eine Transposition von רכוב ist, und soviel als jumentum divinum bedeutet. Als eine analogische Transposition führt Gesenius noch das arab. כריב navis vectoria an. Dieser Etymologie nach müßten aber die כרובים ursprünglich für die Thronträger Gottes gehalten worden sein welche Annahme nicht nur nicht zu beweisen, sondern gerade zu der Stelle genes. 4, 19, wonach sie ihren Wohnsitz östlich von Eden haben, entgegen ist.

Als aus dem Syrischen abstammend, nimmt es Castellus und erklärt es mit fortis, potens. Nirgends aber findet sich im Syrischen das Wort כרובא mit dieser Bedeutung, welchen Irrthum schon Gesenius gerügt.

Eine andre Etymologie findet sich bei Spencer de leg. Hebr. ritual. III. diss. 5. cap. 4, 2, wonach כרוב aus dem chald. כרב pflügen, womit auch das arab. כרב sulcavit zusammenhängt, gebildet ist, und soviel als Pflügen bedeutet. Man hat aber entweder übersehen oder übersehen wollen, daß demnach כרוב nach seiner grammatischen Form nicht Pflügen, sondern der Gepflügte heißen würde.

Da nun weder das Hebr. noch Chald. und Syrische Auskunft geben konnten, so suchten es Rosenmüller (Alterthumskunde 1. 1. S. 181) und Paulus (bei Züllig die Cherubimwagen und der Jehovathron S. 31) v. dem arab. כרב afflixet, anxit abzuleiten, wonach es nach der Behauptung Rosenmüllers „der Furchtbare," nach der Ansicht von Paulus der „Geängstete" bedeutet. So wie nun jener Deutung wiederum die grammatische Form im Wege steht, steht dieser der arab. Sprachgebrauch entgegen, da כרב bei den Arabern nur im Sinne von moeror afflixit vorkömmt, welche Bedeutuag hier durchaus nicht anwendbar ist

(wie wir bemerkten), und daß alle diese Wesen verschieden sind von dem Himmel und dessen Sternen, da sah man mit Klarheit ein, daß die Engel es sind, welche die Worte der Wahrheit den Propheten eingeben, nicht die Götzenbilder und die Bäume.

Aus dem Bemerkten geht also hervor, daß der Glaube an das Dasein der Engel auch mit dem Glauben an das Dasein Gottes in enger Verbindung steht, und daß auf diesen Glauben die Offenbarung und die Wahrheit des Gesetzes sich stütze. Zur Befestigung des Glaubens an dieses Dogma gebot daher die Gottheit, auf die Bundeslade die [9]) Gestalt zweier Engel zu stellen. Dieses sollte das

---

Fünfundvierzigster Abschnitt.

Nach allen diesen Derivationen und Transpositionen glaubt Züllig noch eine Permutation zum Besten geben zu müssen. Nach ihm nehmlich soll כרוב durch eine Permutation (von כ in ק) von קרוב entstanden sein und soviel als apparitor bedeuten. Daß es hiernach כָּרוּב und nicht כרוב heißen müsse, bedarf kaum einer Erwähnung.

An die angegebenen Etymologien des Wortes כרוב reihen sich nun die Versuche, eine Erklärung desselben zu geben. Ihres Alters willen verdient die Erklärung des Philo, die Reihe zu eröffnen. Nach ihr sind die Cherubim eine Allegorie der Himmelskörper. Unter Andern sollen sie auch Einsicht und Wissen, Gnade und Rache Gottes bedeuten. Verwandt mit dieser Deutung ist die von Bochart (Hieroz. 1, 3, 6) gegebene. Nach dieser ist der Stier das Bild der Constantia, der Mensch das der Humanitas und Lenitas, der Löwe das der Generositas, der Adler das der vigor und der sublimitas naturae coelestis. Auch de Wette's Ansicht steht den vorhergehenden nahe, indem ihr gemäß die vier Gestalten Symbole der Stärke, Macht und Weisheit Gottes und seiner Nähe sind.

Abweichend davon ist die Ansicht der Rabbinen, die auch M. hier theilt, daß nehmlich die Cherubim Engel sind, die im Tempel durch ein Bild dargestellt wurden.

Während aber die vorhergenannten die Cherubim aus sich selbst oder aus dem Mosaismus erklären wollten, fehlte es auch an solchen nicht, die bei der Erklärung die Mythen zu Hülfe riefen. Der Art verfuhr Michaelis, wenn er die Cherubim zu Donnerpferden an dem göttlichen Throne nach der Analogie der Donnerpferde Jupiters macht. Eben so verfuhr Herder, indem er in denselben mythische Wunderthiere sieht, die das Paradies und den Tempel bewachen, nach Analogie der Sphynxe, סמרע und ענקא, welchen die Bewachung der Schätze anvertraut ist. Diese letztere Ansicht hat soviel Beifall gefunden, daß man nachdem die Arbeiten des Champolions bekannt wurden, die Cherubim bloß für aus Egypten entlehnte Sphynxe hielt. Nur in der neuesten Zeit trat Bähr (l. c. S. 311—314 und 340—361) durch eine scharfe analytische Kritik, wie gegen die früheren Ansichten, so besonders gegen die letzte auf, um alsdann seine eigne Erklärung als die allein richtige hinzustellen. Auch er sucht durch eine etymologische Erklärung sich den Weg dazu zu bahnen; aber nicht durch eine Ableitung von כרוב — denn dieses ist ihm die crux interpretum — sondern von חיות, mit welchen Namen die כרובים bei Ezechiel vorzüglich bezeichnet werden. das Wort חיות bedeutet ihm hier nicht mehr Thiere, sondern Lebendige wie es auch die Apok. mit ζωοι übersetzt. Demnach sind die כרובים nichts Anders als ein Symbol des geschöpflichen Lebens, und zwar der

ההמון אשר הוא דעת אמתי שני לאמונת מציאת השם והוא התחלה לנבואה ולתורה ומבטל עבודה זרה כמו שבארנו ואילו היתה צורה אחת ר״ל צורת

Fünfundvierzigster Abschnitt.

Stier unter ihnen das der zeugenden schaffenden Kraft, der Löwe das der göttlichen Majestät, in der die Herrscher- mit der Richter-Würde vereinigt ist, der Adler wegen seiner zum Sprichwort gewordenen Sehkraft das der Allgegenwart und Allwissenheit Gottes und endlich der Mensch das der intelligenten Kraft Gottes, der absoluten Geistigkeit und Weisheit. So sehr man nun auch der Kritik des Dr. Bähr im Allmeinen die Richtigkeit nicht absprechen kann, so wenig kann man seine Ansicht für wahr annehmen. Nach ihm müßte konsequent die ganze Idee von den כרובים für eine Komposition von Moses angenommen werden, die zum Zweck hat, die Größe Gottes durch ein Sinnbild anschaulich zu machen. So unwahrscheinlich eine solche willkürliche Komposition an und für sich schon ist und widersprechend dem Geiste des Mosaismus, so läßt sich auch bei dieser Annahme durchaus nicht absehen, warum den Cherubim, das heißt dieser sinnbildlich dargestellten Idee, die Ostseite des Eden angewiesen wurde; ferner ist es bei dieser Annahme ganz unerklärlich, warum die Cherubim gerade im Pentateuch, zu dessen Zeit die Idee von ihnen ja durchaus noch nicht gäng und gebe gewesen sein kann, nicht näher beschrieben, während sie aus Ezechiel bis ins Kleinste geschildert werden. Indem wir nun den Streit über das Wesen der Cherubim als durchaus nicht geschlichtet betrachten können, wagen wir dem Urtheile des Publikums eine neue Ansicht über dieselbe vorzulegen. Zuerst müssen wir von Meyers Ansicht völlige Anerkennung geben, daß nämlich die Cherubim durchaus keine bestimmte, sondern nur eine wandelbare Gestalt gehabt haben können, wie es auch Bähr ausführlich dargethan, und besonders aus Ezechiel 10, 20 hervorgeht, wo er am Ende seiner Vision sagte: „ich wußte nun, daß es Cherubim sind." Bei der Wandelbarkeit ihrer Gestalt dachte man sich jedoch die Cherubim jedenfalls als Vögel, da sie überall uns als geflügelt vorgeführt werden, und es in einer poetischen Figur (Psalm 18, 11) heißt: Er fährt auf Cherubs Rücken, fliegt daher (ויעף). Finden wir nun eine orientalische Sage von einem sich unter vielerlei Gestalten zeigenden Vogel, so wird jeder Vernüftige schon einen Zusammenhang mit dem Cherubim ahnen, der um viel wahrscheinlicher wird, wenn sich sogar Namensälichkeit findet. Nun heißt es Berachot 6 b: „als Rab Dime kam, sagte er: Ein Vogel existirt an den Meeresküsten, der כרום heißt und die verschiedenartigsten Gestalten annimmt, wenn die Sonne scheint. Die phonische Verwandtschaft zwischen ב und מ kann der nicht bezweifeln, der eine Kenntniß von dem Zusammenhange der Sprachen im Allgemeinen und der orientalischen insbesondere hat. Es ließe sich demnach annehmen, daß die Sage vom genannten Vogel weit ins Alterthum hinauf reicht, und demselben die Ostseite des Eden zum Wohnorte eingeräumt wurde. Durch die Wandelbarkeit seiner Gestalt mußte er aber besonders geeignet sein als Sinnbild für die bei allen Völkern und besonders im Mosaismus unter verschiedenen Gestalten den Menschen erscheinenden, beflügelten Engel zu dienen. Eine besondere Bestätigung kann für unsere Hypothese — denn

das Dasein der Engel als ein Glaubensartikel im Volke erhalten, welcher nicht nur an Wichtigkeit dem Glauben an das Dasein Gottes

---

Fünfundvierzigster Abschnitt.

nur als solche wollen wir es hergeben — der finden, welcher den Ausdruck, 1 M. 3, 24 המתהפכת das sich verwandelnde übersetzt, welche Bedeutung man ohnedies für הפך im Hitpael in der Stelle Hiob 38, 13 תתהפך כחמר vindiziren muß.

[10]) Dem Verbote Ex 20,4 aber hätte man irrthümlich keine Anwendung auf den Tempel gegeben. cf. Bähr l. c. S. 355.

[11]) Mendelsohn (Jerusalem S. 113.) erzählt, daß die Eroberer Jerusalems bei der Plünderung des Tempels die Cherubim für Götzenbilder gehalten hätten. Dieses widerspricht an sich keineswegs der treffenden Bemerkung des Maimonides an unsrer Stelle, da der von ihm angegebene Zweck der Cherubim nur bei den Israeliten, nicht bei den mit dem mosaischen Gesetze ganz unbekannten Ausländern erreicht werden sollte. Indessen scheint Mendelsohns Angabe, da er offenbar von der Zerstörung des ersten Tempels redet, nicht des zweiten, wo weder Bundeslade noch Cherubim waren (Cf. Trakt. Joma 21 b, nnd 52 b. Tacit. Hist. 5. Buch Cap. 9 und Encyklopädie von Ersch und Gruber 16. Band S. 288 Anm. 1.) da er also nur den Talmud zur Quelle haben kann, auf eine Mystifikation zu beruhen, nach welcher er eine im Talmud l. c. 54 b enthaltene Geschichte anders darstellt.

Zu bemerken ist noch, daß die Cherubgestalten, mit welcher, wie die Teppiche der Stiftshütte (2. B. M. 26, 1) und die Wände des ersten Tempels (1. B. Kön. 6, 29) so auch die Wände des zweiten Tempels verziert waren (Talmud l. c. 54 a וכרובים דצורתא הוו קיימי cf. Encykl. l. c.) wirklich den Juden von Seiten einiger Schriftsteller die Beschuldigung zuzog, als seien sie Götzendiener (Enc. l. c. und 10 Band S. 76) eine Beschuldigung, von welcher sie jedoch einer der gründlichsten und bewährtesten Geschichtschreiber des Alterthums gänzlich freispricht. (Tacit. l. c. Cap. 5 — Encykl. 16 Band l. c. wird erriger Weise aus Tac. histor. Buch 5. C. 4. das Gegentheil nachgewiesen.)

[12]) Eigentlich vor den Vorhang פרכת, welcher das Allerheiligste, in welchem die Bundeslade sich befand, von dem Heiligthum trennte. 3. B. M. 24, 3. Vor dem Vorhange standen auch der Altar des Räucherwerks und der Tisch des לחם הפנים Cf. Tosephta Joma Cap. 2

[13]) 2. B. 30, 1—10 und ibid. 27, 1—8.

[14]) Ex. 25, 23—30. 35, 13. 39, 36. Lev. 24, 5—9. Bähr l. c. 428 und ff versteht unter לחם הפנים Brod des Angesichtes, nehmlich Gottes, ,und betrachtet es als dasjenige Brod, durch dessen Genuß man zum Schauen Gottes gelangt. Brod steht nehmlich immer für Lebensmittel überhaupt, und ist darum Symbol des Lebens; vermöge des Zusatzes הפנים aber wird es Symbol eines höheren als des physischen Lebens.

[15]) 2. B. M. 20, 22.

[16]) Trakt. Midot Cap. 3, 4. שהברזל נברא לקצר ימיו של אדם והמזבח נברא להאריך ימיו של אדם אינו בדין שתניף וכו׳.

צורת כרוב אחד, היה בו הטעאה גם כן שהיו חושבין שהיא צורת האל הנעבד, כמו שהיו עושים עע"ז או שהמלאך הוא איש אחד גם כן, והיה מביא לקצת שניות, וכאשר עשה שני כרובים עם ביאור ה' אלהינו ה' אחד, יתבאר קיום הדעת במציאות המלאכים ושהם רבים, והיה העניין בטוח מתעות בהם בני אדם שיחשבו שהם אלוה אחר, שהשם אחד והוא ברא אלו הרבים, ואחר כן הושמה מנורה לפניו, לכבוד ולתפארת לבית, כי הבית שרולק בו הנר תמיד a) הנסתר בפרכת יש לו בנפש מעלה גדולה, וכבר ידעת חזוק התורה באמונת גדולת המקדש ויראתו עד שיגיע לאדם מדת הענוה והחמלה b) ורכות הלבב כשיראהו ואמר, מקדשי תיראו, וסמכו בשמירת שבת לחזק יראת המקדש, והצרך למזבח הקטורת ומזבח העולה וכליהם מבואר, אבל השלחן והיות עליו הלחם תמיד לא אדע בו סבה, ואיני יודע לאיזה דבר איחס אותו עד היום, אבל האזהרה מהיות אבני המזבח גזית (שלא יניף עליהם ברזל), כבר ידעת הסבה שנתנו בו באמרם אינו דין שיונף המקצר על המאריך, וזה טוב על צד הדרשות כמו שזכרנו, והסבה בו מבוארת וזה שעע"ז היו בונים מזבחותיהם באבני גזית והזהיר מהדמות בהם, ושיהיה המזבח מאדמה לברוח מהדמות בהם אמר מזבח אדמה תעשה לי, ואם א"א עשותו מבלתי אבנים יהיו בצורתם הטבעית לא יחצבו, כמו שהזהיר מאבן משכית ומנטוע כל עץ אצל מזבח ה', והכונה

Fünfundvierzigster Abschnitt.

a) Im Original heißt es: דאימא אלמחגוב לאן אלבית אלמסרוג פיה denn בסתארה das stetsbeleuchtete Haus, welches mit einem Vorhange behängt ist ꝛc.'' Es ist demnach das Wort הנסתר nicht auf נר, sondern auf הבית zu beziehen.

b) Im Original רקה, welches Wort misericordia, debilitas und pudor bedeutet. Dem hebräischen Uebersetzer scheinen blos die zwei ersten Bedeutungen bekannt gewesen zu sein, die er beide wiedergab. Daß aber hier nur die dritte Bedeutung die richtige ist, sieht man leicht ein.

¹) M. verläßt hier die thalmudische Erklärung dieses Verses. Cf. Tractat Sebachim 58a und Jalkut Schimboni zu diesem Verse.

tes zunächst steht und die Grundlage der Offenbarung und des Gesetzes bildet: sondern auch den Sturz des Götzendienstes beförderet, wie wir bemerkten. Setzte man aber nur Eine Gestalt dahin, nehmlich Einen Cherub: so hätte dieses Veranlassung zum Irrthum gegeben. Entweder hätte man geglaubt, es sollte das Bild die zu verehrende [10]) Gottheit selbst vorstellen, wie dieses bei den Götzendienern der Fall war; oder auch es gäbe bloß Einen Engel, was zu dem Glauben an eine Doppelgottheit geführt hätte. Da man aber zwei Cherubim machte (Deut 6. 4.) und erklärte „Der Ewige unser Gott ist ein einziger ewiger Gott" so wurde außer Zweifel gesetzt, sowohl der Glaube an das Dasein der Engel, als an deren Vielheit, und man war ferner gesichert vor dem Irrthum der Menschen, die Cherubim als die Gottheit selbst zu betrachten, [11]) da man diese als ein einziges Wesen erklärte, welches diese Vielen erschuf.

Sodann wurde ein Leuchter vor [12]) denselben gestellt zur Ehre und Zierde des Tempels. Denn ein Gebäude welches beständig beleuchtet und mit einem Vorhange behängt ist, erfüllt die Seele mit heiliger Scheu. Du weißt aber, welches große Gewicht das Gesetz legt auf das Durchdrungensein von der Würde des Heiligthums und der Ehrfurcht vor demselben, damit der Mensch bei dessen Anblicke demüthig und seiner Schwäche sich bewußt werde. So heißt es (Lev. 19. 30.) „Und vor meinen Heiligthum sollt ihr Ehrfurcht haben" unmittelbar nach dem Gebote des Sabbats, um die Ehrfurcht vor dem Heiligthum dringend an das Herz zu legen. [13]) Die Nothwendigkeit von dem Altare des Räucherwerks und dem Altare des Ganzopfers nebst deren Zugehör ist bekannt. Was aber den Tisch betrifft, und das Brod, welches beständig darauf liegen mußte, kenne ich keinen [14]) Grund, und weiß bis auf diesen Tag nicht, welche Beziehung es hat. Von dem Verbote, daß die Steine des Altars nicht [15]) behauen seien, ist dir die Ursache bekannt welche die Rabbinnen angeben, indem sie sagen „Es geziemt sich nicht, daß [16]) man das Leben verkürzernde über das, das Leben verlängernde schwinge." Dieses ist aber nur eine schöne Erklärung nach der Weise der Draschot, deren wir schon Erwehnung gethan haben. Die wahre Ursache ist diese. Weil die Götzendiener ihre Altäre aus behauenen Steinen bauten, untersagte er, ihnen nachzuahmen, und gebot den Altar aus Erde zu machen, um diese Nachahmung zu verhüten, wie es heißt (Ex. 21. 21) [17]) „Einen Altar von Erde sollst du mir machen" und wenn er nicht ohne Steine zuStande kommen kann, diese in ihrer natürlichen Gestalt zu lassen, ohne sie zu behauen.

Auf gleiche Weise verbot er die Aufsetzung [18]) eines Steines mit Bilderschrift und die Pflanzung [19]) eines Baumes bei dem Altar

---

Fünfundvierzigster Abschnitt.

[18]) 3. B. M. 26, 1.
[19]) 5. B. 16, 21, cf. oben Seite 255, Anm. 17.

והכונה כולה אחת והוא שלא נעבוד השם כדמות עבודתם החלקית אשר
היו עושין אותה לנעבדיהם ועל זה העניין הזהיר בכלל ואמר איכה יעבדו
הגוים האלה את אלהים ואעשה כן גם אני ר״ל שלא יעשו כן לשם לסבה
אשר אמר כי כל תעבת השם אשר שנא עשו לאלהיהם וכבר ידעת פרסום
עבודת פעור בזמנים ההם אשר היתה בגלוי הערוה מפני זה צוה הכהנים
לעשות מכנסים לכסות בשר ערוה בעת העבודה ושלא יעלה למזבח עם כל
זה במעלות אשר לא תגלה ערותך עליו ואמנם היות השמירה והסבוב סביב
למקדש תמיד הוא לכבד אותו ולפארו ושלא יהרסו הסכלים גם כן
והטמאים אליו ולא בעת האנינות וכל מי שלא רחץ גופו (c כמו שיתבאר
ומכלל הדברים המביאים להגדיל המקדש ולפארו עד שיגיע לנו יראה
ממנו שלא יבא אליו לא שכור ולא טמא ולא מי שלא רחץ ראשו רצוני
לומר פרוע ראש וקרוע בגדים ושכל עובד יקדש ידיו ורגליו ולהגדיל הבית
עוד הגדיל מעלת עובדיו ונבדלו הכהנים והלוים, וצוה להלביש הכהנים
בגדים נאים ומלבושים יפים וטובים בגדי קדש לכבוד ולתפארת ושלא
ישמש בעבודה בעל מום ולא בעל מום לבד אלא הכעורים ג״כ פוסלים
בכהנים כמו שהתבאר בתלמוד זאת המצוה ומפני שההמון לא יגדל אדם
אצלם בצורתו האמתית אלא בשלמות איבריו ויופי בגדיו והמכון שתהיה
לבית גדולה ותפארת אצל הכל, אבל בן לוי שאינו מקריב ואין חושבין
עליו שהוא מכפר עונות כמו שבא בכהנים, וכפר עליו הכהן וכפר עליה, אך
הכוונה בו אמירת השיר לבד הוא נפסל בקול, כי המכוון ג״כ בשיר להפעל
הנפש בדברים ההם ולא יפעלו הנפשות רק לקולות ולנגונים הערבי׳ ועם
כלי השיר ג״כ כמו שהיה העניין במקדש תמיד, ואפי׳ הכהנים ג״כ הכשרים
העומדים במקדש מוזהרים משבת בו ומהכנס אל ההיכל בכל עת ומהכנס
לקדשי

Fünfundvierzigster Abschnitt.

c) Im Original heißt es blos ולא שעת „und nicht der unordentlich Angezogene."

tar des Ewigen, und es liegt diesem dieselbe Ursache zu Grunde; wir sollen der Gottheit nicht auf die Weise dienen, wie die Heiden ihre Götter mannigfaltig zu verehren pflegten. Auch verbot er dieses allgemein mit den Worten: (Deut. 12, 30) „Wie dienten diese Völker ihren Göttern? ich will auch also thun.“ So sollten sie nicht thun dem Ewigen aus dem Grunde, den die Schrift hinzufügt: „Denn Alles was dem Ewigen (Ibid. 12, 31) ein Gräuel ist, was er hasset, thaten sie ihren Göttern.“

Auch ist dir bekannt die damals weit verbreitete Verehrung des Götzen Peor [20]), welche bei Aufdeckung der Blöße geschah. Darum gebot Gott den Priestern, sich Beinkleider zu machen [21]) zur Bedeckung der Blöße beim Gottesdienste, und dennoch nicht auf Stufen den Altar zu besteigen, damit nicht, wie die Schrift sagt, (Exod. 20. 23) deine Blöße vor ihm aufgedeckt werde. [22]) Die beständige Aufsicht und das Herumgehen um das Heiligthum diente theils zu dessen Verehrung und Verherrlichung, theils zu verhüten, daß nicht die [23]) Verrückten, die Unreinen, die Trauernden, oder die ihren Körper nicht gebadet haben, hineindringen.

Zu den Mitteln, welche die Werthschätzung des Heiligthums und dessen Verherrlichung befördern, so daß wir Ehrfurcht vor demselben empfindrn, gehören die Verordnungen, daß dasselbe nicht betreten darf kein [24]) Betrunkener, kein Unreiner, keiner mit wild herabhängenden Haaren, mit zerrissenen Kleidern, und daß [25]) jeder Opfernde Hände und Füße wasche. Zur ferneren Verherrlichung des Tempels gehört auch, daß Gott den Dienern desselben eine höhere Würde verlieh, indem Priester und Leviten vor den Uebrigen auszeichnet wurden; er gebot, den Priester mit schönen und kostbaren Kleidern anzukleiden: (Ex. 28, 2) „Heilige Kleider, zur Ehre und zur Zierde,“ verbot, daß der nicht zum Dienst zugelassen werde, [26]) der einen Körperfehler hat, selbst der bloß Verunstaltete, wie der Talmud [27]) diese Verordnung erläuterte. Der Pöbel nehmlich beurtheilt den Menschen nicht nach seinem wahren Werth, sondern nach der Vollkommenheit seiner Glieder und der Pracht seiner Kleider; und doch beabsichtigte die Gottheit, daß der Tempel bei Allen in Achtung und Ansehen sein sollte. Der Levite aber, welcher nicht opfert, nicht von Vergehungen entsündigt, da es nur von den Priestern heißt: „So versöhne er ihn“ (Lev. 4, 26) oder „So versöhne er sie“ (Lev. 12, 8), dessen [28]) Dienst vielmehr in Absingen der Lieder besteht, wird auch [29]) nur durch Untauglichkeit des Singorganes dienstunfähig. Denn der Zweck des Gesanges ist, die Seele durch das Lied in eine höhere Stimmung zu versetzen; es wird aber die Seele nur angeregt durch eine liebliche Stimme, und angenehme Melodien, in Verbindung mit musikalischen Instrumenten, deren man sich stets in dem Heiligthum bediente. Selbst den dienstfähigen, im Temgel opfernden Priestern, war es untersagt in demselben zu wohnen

---

Fünfundvierzigster Abschnitt.

[20]) Sanhedrin 60 b, die Mischnah und 106 a.
[21]) 2. B. M. 28, 42.
[22]) 4. B. M. 18, 1 — 7.
[23]) Vergl. Jeremias 29, 26.

לקדשי הקדשים כלל אלא כהן גדול ביום הכפורים ד׳ פעמים ולא יותר, כל זה להגדיל המקדש, וכאשר היו שוחטים במקום המקודש בהמות רבות בכל יום ומחתכין בו הבשר ושורפין ורוחצין בו הקרב והכרעים, אין ספק שאלו היו מניחים אותו על זה הענין היה ריחו כריח מקומות הבשר, מפני זה צוה להקטיר בו הקטורת שתי פעמים בכל יום, בבקר ובין הערבים, להטיב ריחו וריח בגדי כל העובד בו, כבר ידעת אמרם מריחהו היו מריחים ריח הקטרת, וזה ג״כ ממה שמעמיד יראת המקדש, אבל אם לא היה לו ריח טוב כל שכן אם היה לו שכנגדו, היה מביא בלב האדם הפך ההגדלה, כי הנפש תתרחב מאד לריח הטוב ותטה אליו ותתרחק מן הריח הרע ותברח ממנו, אבל שמן המשחה יש בו שתי תועלות, להטיב ריח מה שימשח בו, ולהאמין גדולת הדבר הנמשח וקדושתו והיותו נבדל לטובה משאר מינו, יהיה אדם, או בגד, או כלי, הכל שב ליראת המקדש, שהיא סבה ליראתו, מפני התחדש הפעלות בנפש האדם בעת שיכנס אליו וירכו הלבבות הקשים ויכנעו, אשר התחכם השם כל זה ההתחכמות בעצות מרחוק לרככם ולהכניע בעת שיבאו אל הבית, כדי שיקבלו מצות השם המיישרת וייראוהו, כמו שבאר לנו בלשון התורה ואמר, ואכלת לפני ה׳ אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך

---

24) Cf. Hilch. Biat Mikdasch C. 1, 17.
25) 2. B. M. 30, 19 — 21.
26) 3. B. M. 21, 16 — 21.
27) Cf. Trakt. Bechorot 43.
28) Neben der Bewachung des Tempels (4. B. M. 18, 1 — 9 und Trkt. Midot C. 11) war die Hauptfunktion der Leviten das Absingen der Lieder während der Darbringung der Opfer durch die Priester. Das Spiel der musikalischen Instrumente, welches mit Gesänge verbunden war, brauchte nicht nothwendig durch Leviten zu geschehen. cf. Trkt. Eruchin 11a.
29) Nach dem buchstäblichen Sinne der Schrift wäre der Levite nach zurückgelegtem fünfzigsten Jahre dienstunfähig. 4. B. M. 4, 35. Allein die

wohnen, [30]) oder zu jeder Zeit in das Heiligthum zu gehen, und das Heiligthum der Heiligthümer durfte niemand betreten, ausgenommen der hohe Priester am Versöhnungstage viermal und nicht mehr. Alles dieses diente ebenfals zur Verherrlichung des Heiligthums. Indem man aber im Heiligthum täglich eine Menge Vieh schlachtete, das Fleisch in Stücke zerschnitt, die Eingeweide und die Beine verbrannte und abwusch, so würde ohne Zweifel, hätte man keine Vorkehrungen getroffen, ein Geruch daselbst entstanden sein, wie in einem Fleischmarkte, daher verordnete Gott, daß zweimal täglich in demselben geräuchert werde, des [31]) Morgens und gegen Abend, um einen angenehmen Geruch zu verbreiten, sowohl in dem Tempel, als über die Kleider derer, welche dort Dienste thun. Es ist dir bekannt, was die Rabbinen sagen: [32]) Von Jericho an roch man den Geruch des Räucherwerks. Auch dieses sollte die Ehrfurcht vor dem Tempel befördern. Denn hätte er keinen angenehmen oder gar einen widrigen Geruch gehabt, so würde dieses ein der Hochachtung vor demselben entgegengesetztes Gefühl in der menschlichen Seele erweckt haben. In dem Maße nehmlich die Seele sich an einem guten Geruch ergötzt, und sich zu ihm hingezogen fühlt, in demselben Maße empfindet sie einen Abscheu vor einem üblen Geruch und flieht ihn [33]).

Das Oehl der Salbung hatte einen zwiefachen Nutzen. Es sollte nehmlich dem damit Gesalbten nicht nur einen angenehmen Geruch geben, sondern ihm auch in der Meinung der Menschen eine höhere Würde und Heiligkeit verleihen, durch welche es, sei nun das Gesalbte ein Mensch, ein Kleid oder ein Gefäß, vor allen andern Dingen derselben Art hervorrage. Alles dieses war aber berechnet auf die Erweckung der Ehrfurcht vor dem Heiligthum, welche selbst wiederum die Ehrfurcht vor Gott bezweckte.

Denn wenn sich der Mensch beim Hineingehn in den Tempel in eine höhere Stimmung versetzt fühlt: so wird sich die Härte seines Gemüthes erweichen, und er sich demüthigen. Alle diese höchst vernünftigen, tief ersonnenen Gebote, welche die Erweckung sanfter und demüthiger Gefühle beim Betreten des Heiligthums bezwecken, verordnete also deßwegen die Weisheit Gottes, damit der Mensch desto geneigter seine beglückenden Gebote annehme und Ehrfurcht vor ihm habe, wie das Gesetz selbst sich deutlich darüber ausspricht: „Und essen sollst du vor dem Ewigen deinem Gott an dem Orte, den er erwählen wird, seinen Namen daselbst residiren zu lassen, den zehnten

---

Fünfundvierzigster Abschnitt.

Rabbinnen erklären, daß diese Bestimmung nur für die Zeit der Wanderung durch die Wüste galt, wegen der damals durch das häufige Wegbringen des Heiligthums von einem Orte zum andern mit dem Levitendienste verbundenen außerordentlichen Strapazen, daß aber nach dem Eintritte in Pälästina nicht das Alter, selbst nicht das hohe, sondern der Verlust der Annehmlichkeit der Stimme die Dienstunfähigkeit des Leviten bewirkte. Trakt. Chulin 54 a.

[30]) Der nicht opfernde Priester durfte nicht jenseits des Ulam in das Heiligthum treten. cf. Menachot 27 b.

[31]) 2. B. M. 30, 7—8. cf. ib. 34—38.

[32]) Tr. Tamid. Cap. 3, 8.

[33]) 2. B. M. 30, 22—33.

וצאנך למען תלמד ליראה את ה' אלהיך כל הימים, הנה התבאר לך התכלית המכוונת בכל אלו הפעולות מה היא, ואמנם סבת האזהרה מעשות בשמן המשחה והקטרת מבוארת מאד, כדי שלא יריחו הריח ההוא אלא שם, ויהיה או התפעלות עליהם יותר, ושלא יחשב ג"כ כל מי שימשח בזה השמן או בכיוצא בו יהיה נכבד, ויתחדשו בעבור זה הפסדים גדולים ומחלוקות, אמנם היות הארון נשא בכתף לא על העגלות, מפני d) ההגדלה בו מבוארים, ושלא תפסד לו תכונה וצורה, ואפי' בהוציא הבדים מן הטבעות, וכן לא תפסד צורת האפוד והחשן ואפי' בהסיר האח' מן האחד, ושתתוקן מלאכת הבגדים כולם באריגה מבלתי חתוך עד שלא תפסד צורת האריגה, וכן הזהיר כל אדם מעובדי המקדש שלא יתעסקו במלאכת חברו, כי המלאכות והעסקים המסורים לרבים, אם לא ייוחד כל איש למלאכה מיוחדת יפול ההתרשלות והעצלה מן הכל, ומבואר הוא שזאת ההדרגה במקומות אשר נתנו, להר הבית דינים, ולחיל דינים, ולעזרת נשים דינים בפני עצמם, ולעזרה דינים אחרים, וכן עד קדש הקדשים, שזה כולו תוספת הגדלה ונתינת יראה יתרה בלב כל מכוין אליו, הנה כבר זכרנו סבות חלקי זה הכלל כלו:

פרק ששה וארבעים

המצוות אשר כלל אותם הכלל העשתי עשר, הם אשר ספרנום בשאר ספר עבדה ובספר קרבנות, וכבר זכרנו תועלתם בכלל, ועתה אתחיל לתת טעם כל אחת ואחת לפי השגתי, ואומר כי כבר אמרה התורה כפי מה שפירש אונקלוס שהמצריים היו עובדים מזל טלה, מפני זה

Fünfundvierzigster Abschnitt.

d) Im Original פוגה אלתעטים פי דלך בין, so ist der Grund der Ehrfurcht hierin klar. Ohne Zweifel übersetzte Ibn Tibon וגה mit פני und ist demnach מפני in ופני umzuändern.

[34]) 4. B. 4, 1—15 und ib. 7, 9. cf. Sotah 35 a.

[35]) 2. B. M. 25, 15.

[36]) 2. B. M. 28, 28.

[37]) Cf. Tr. Joma 72 b, בגדי כהונה אין עושין אותם מעשה מחט אלא מעשה אורג וכו':

zehnten deines Getraides, deines Mostes und deines Oehls, und die Erstgeburten deiner Rinder und deiner Schafe, damit du lernest Ehrfurcht haben vor dem Ewigen deinem Gotte allezeit (Deut. 14, 23.)

Nunmehr ist dir der Zweck aller diesen gebotenen Handlungen einleuchtend. Die Ursache des Verbotes aber, daß solches Salböhl und Räucherwerk nicht von Andern nachgemacht werde, ist sehr klar; damit man nehmlich diesen Wohlgeruch nur dort genießen könne, und als dann dessen Eindruck um so stärker sei; ferner damit sich diejenigen, welche sich mit diesem Oehle salben nicht etwa vornehmer dünken, was zu vielem Unheil und Streitigkeiten Veranlassung geben würde [34]).

Daß aber die Bundeslade auf der Schulter getragen, und nicht auf Wagen gefahren wurde, geschah theils zur Verehrung derselben, theils damit sie nicht abgenützt und ihre Gestalt verderbt werde; selbst [35]) die Stangen zog man deswegen nicht aus den Ringen heraus. Auf gleiche Weise wurden [36]) das Brustschild und der Ephod, um sie zu schonen, nicht von einander getrennt.

Alle Kleider aber sollten durchaus [37]) gewebt sein, ohne Naht, damit das Gewebte unverdorben bleibe. Eben so warnte er jeden der Tempeldiener, sich nicht in Anderer [38]) Beschäftigungen einzumischen; denn bei Arbeiten, welche Vielen anvertraut sind, ohne daß jedem Einzelnen ein bestimmter Wirkungskreis angewiesen wird, wird leicht das Ganze vernachlässigt. Endlich ist es einleuchtend, daß die [39]) verschiedenen Grade, welche in Beziehung auf die Heiligkeit der Plätze gemacht wurden, indem für den Berg des Tempels, für den [40]) Zwinger, für die [41]) Frauen-Vorhalle, für die [42]) Männer-Vorhalle bis zum Allerheiligsten hin, für jeden besondere Gesetze bestehen, daß diese alle nur die Vermehrung der Würde und die Erweckung der Ehrfurcht vor dem Gotteshaus in allen Herzen bezwecken. Somit habe ich dir nun die Ursache der einzelnen Verordnungen dieser Klasse mitgetheilt.

Sechsundvierzigster Abschnitt.

Die unter der eilften Klasse enthaltenen Verordnungen haben wir dargestellt im übrigen Theil des Buches Aboda und im Buche Korbanot. Auch haben wir schon oben im Allgemeinen den Nutzen derselben erwähnt; nun aber will ich die Ursache der einzelnen Verordnungen meiner Ueberzeugung gemäß angeben.

Ich sage also: [1]) Schon das göttliche Gesetz bemerkt (nach der Auslegung des Onkelos), daß die Egypter das Sternbild des Widders

---

Fünfundvierzigster Abschnitt.

38) Cf. M. H. Klei. Mikdasch 3, 9—11.
39) Cf. Tr. Kelim Cap. 1, 8.
40) l. c. cf. Tr. Midot. Cap. 2, 3.
41) Kelim l. c.
42) D. h. die Vorhalle für die Israeliten und die Vorhalle für die Priester cf. Kelim l. c. und Midot Cap. 2, 5 und Cap. 5, 1.

Sechsundvierzigster Abschnitt.

1) Siehe Onkelos zu 1. B. M. 43, 32 und 2. B. M. 8, 22. cf. auch Raschi zu 1. B. M. 46, 34.

זה היו אוסרים לשחוט הצאן, והיו מואסים רועי צאן, אמר הן נזבח את תועבת מצרים, (a כי תועבת מצרים כל רועה צאן וכן היו כתות מן הצאבה עבדים לשדים, והיו חושבים שהם ישובו בצורת העזים, ולזה היו קוראים לשדים שעירים, וכבר התפשט הדעת הזה (b מאד, ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים אשר הם זונים, ולזה היו אוסרים הכתות ההם גם כן אכילת העזים, אבל שחיטת הבקר כמעט שהיו מואסים אותו רוב עובדי ע״ז, וכלם היו מגדילים זה המין מאד, ולזה תמצא אנשי הודו עד היום לא ישחטו הבקר כלל, ואפי׳ בארצות אשר ישחטו שאר מיני בעלי חיים, ובעבור שימחה זכר אלו הדיעות אשר אינם אמתיות, צונו להקריב אלו השלשה מינים לבד, מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם, עד שיהיה המעשה אשר חשבוהו תכלית המרי, בו יתקרבו אל השם, ובמעשה ההוא יכופרו העונות, כן מרפאים הדעות הרעות אשר הם חליי הנפש האנושי בהפך אשר בקצה האחרון, ומפני זאת הכונה בעצמה צונו לשחוט כבש בפסח ולהזות דמו במצרים על השערים מחוץ, לנקות עצמנו מן הדיעות ההם ולפרסם שכנגדם, ולהביא להאמין שהמעשה אשר התחשבו בו שהוא סבה ממיתה, הוא המציל מן המות, ופסח ה׳ על הפתח ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגוף, גמול פרסום העבדה בעשות כל מה שהין מרחיקין אותו עובדי ע״ז, זהו הטעם בבחירת השלש המינין האלה לבד לקרבן, מחובר אל היות אילו השלשת מינין גם כן נמצאים מאד, ולא כמעשה עובדי ע״ז שהיו מקריבים האריות והדובים והבהמות המדבריות כמו שזכר בטמטם, ומפני שרוב בני אדם לא היו יכולים להקריב בהמה, צוה להקריב קרבן ג״כ ממין העוף, מן הנמצא בארץ ישראל יותר, ומן הנאה

Sechsundvierzigster Abschnitt.

a) In den früheren hebräischen Ausgaben fehlt dieser in b. c. sich befindender Vers.

b) Im Original וקד כאן פשא הדא אל מדהב כתיר גדא פי איאם משה רבינו עאם und schon ist diese Ansicht sehr verbreitet gewesen zur Zeit unseres Lehrers Moses.“

Widders verehrten, und deswegen nicht nur verboten Kleinvieh zu schlachten, sondern auch alle Kleinviehhirten verachteten. Demgemäß heißt es: „Siehe! opferten wir nun den Gräuel der Egypter“ (Ex. 8, 22.) ferner: „Denn ein Gräuel der Egypter sind alle Schafhirten (Gen. 46, 35).“ Desgleichen gab es Sekten unter den Zabiern, welche die Dämonen verehrten und glaubten, daß dieselben die Gestalt von Böcken annehmen: weswegen man auch die Dämonen, Seirim, das heißt Böcke nannte. Diese Ansicht hatte sich zur Zeit Moses bereits sehr verbreitet, wie die Schrift sagt: „So sollen sie nicht mehr ihr Schlachtvieh den Böcken opfern“ (Lev. 17, 7.)

Daher war auch bei diesen Sekten der Genuß des Ziegenviehes verboten. Hingegen das Schlachten des Rindviehs, war fast bei den meisten Götzendienern verpönt, und alle bezeigten dieser Gattung der Thiere eine hohe Ehrfurcht. Auch findest du, daß die Indier noch heutigen Tages durchaus kein Rindvieh schlachten, selbst in solchen Gegenden, wo man andere Thierarten zu schlachten pflegt. Um nun jedes Andenken dieser falschen Meinungen zu vertilgen, gebot uns [2]) Gott, gerade diese drei Thierarten allein als Opfer darzubringen: „So sollt ihr vom Vieh, von den Rindern (Lev. 1, 2.) „oder von den Schafen euer Opfer darbringen“, so daß durch die Handlung, welche ihnen als die höchste Versündigung galt, wir uns der Gottheit nähern und von den Verschuldungen entsündigt werden sollen. So sind verderbliche Ansichten, jene Krankheiten der menschlichen Seele, durch Mittel zu heilen, welche den schroffsten äußersten Gegensatz bilden. Aus demselben Grunde befahl er uns am Paschahfeste ein Lamm zu schlachten, und in [3]) Egypten mit dem Blute desselben die Thür von außen zu besprengen, um durch öffentliches Bekenntniß des Gegentheils zu zeigen, daß wir diese Ansichten nicht theilen, und um die Ueberzeugung zu befördern, daß die Handlung, welcher sie eine tödliche Wirkung zuschrieben, gerade vom Tode erretten kann. Wie es heißt: „So wird der Ewige wegschreiden über die Thür (Ex 12, 23.) und nicht zugeben, daß der Verderber komme in eure Häuser, um zu plagen.“ Es war eine Belohnung dafür, daß sie den Kultus öffentlich begingen, und das thaten, wovon sich die Götzendiener mit Scheu wegwenden. Das ist die Ursache, warum die Wahl zum Opfer ausschließlich auf diese drei Thierarten fiel. Hinzu kommt noch, daß dieselben Hausthiere allenthalben anzutreffen sind, während die Götzendiener sich im Gegentheil bestrebten Löwen, Bären und überhaupt wilde Thiere zu opfern, wie im Buche Tamtam erzählt wird.

Da es aber das Vermögen der meisten Menschen nicht gestattet daß sie von den genannten Thieren opfern, erlaubte ihnen das Gesetz, auch Opfer zu bringen von dem Geflügel und zwar von solchem, welches

---

Sechsundvierzigster Abschnitt.

[2]) Cf. die Bemerkung des Tacitus über die Juden. Hist. Lib. 5 Cap. 4. Profana illic omnia, quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos, quae nobis incesta (ודתיהם שונות מכל עם) Caeso ariete, velut in contumeliam Hammonis. Bos quoque immolatur, quem Aegyptii Apin colunt. Indessen opferten auch die Aegypter Stiere und Stierkälber cf. Herodot 2, 38 und 41.

הנאה והקל למוצאו, והם תורים ובני יונה, ומי שלא תמצא ידו די העוף יקריב להם עשוי באי זה מין שיהיה ממעשה הלחם המפורסם בזמנים ההם, אם מאפה תנור, או מאפה מחבת, או מאפה מרחשת, ומי שיכבד עליו הלחם האפוי יקריב סולת וזה כלו למי שירצה, ואחר כן באר לנו שזה המין מן העבודה ר"ל הקרבנות, אם לא נעשהו כלל אין חטא עלינו כלל, אמר וכי תחדל לנדר לא יהיה בך חטא, ומפני שעובדי ע"ז לא היו מקריבים לחם, אלא שאור, והיו בוחרים להקריב העניינים המתוקים ומלכלכים קרבניהם בדבש, כמו שהוא מפורסם בספרים אשר ספרתי לך, וכן לא תמצא בדבר מקרבנותם מלח, מפני זה הזהיר השם מהקריב כל שאור וכל דבש, וצוה בהתמדת המלח על כל קרבנך תקריב מלח, וצוה להיות הקרבנות כולם תמימים על הטוב שבענייניהם, שלא יבא להקל בקרבן ולבזות במה שהקריבו לשמו יתעלה, כמו שאמר הקריבהו נא לפחתך וגו', ולזה הטעם גם כן הזהיר מהקריב מה שלא ישלמו לו שבעת ימים, להיותו חסר במינו, והיותו נמאס, מפני שהוא כנפל, והוא הטעם באסור אתנן זונה ומחיר כלב לפחיתות שניהם, והוא הטעם בהקרבת הגדול מן התורים ואפרוחי יונים, אי זהו הטוב שבהם, מפני שהגדול שביונים אין בו עריבות, והוא הטעם בהיות המנחות בלולות בשמן ומן הסולת, כי זה השלם והערב, ונבחרה הלבונה, לטוב ריח עשנה במקומות

Sechsundvierzigster Abschnitt.

³) M. sagt absichtlich in Aegypten; denn die Verordnung (2. B. M. 12, 7) die Thürpforten mit dem Blute des Pesachlammes zu bestreichen, war nur in Aegypten geboten, und sollte bei den künftigen Pesachfesten nicht in Ausführung kommen. Cf. Tract. Pesachim 96 a die Mischnah מה בין פסח מצרים לפסח דורות וכו':

⁴) 3. B. M. 2, 4 — 11.

⁵) 3. B. M. 2, 1—3. cf. Herodot 2, 47, wo Herodot, nachdem er von dem Opfer, welches die Reichen am Vollmonde dem Dionysius und der Selene darbringen, gesprochen hat, in Beziehung auf die Armen hinzufügt *ὅι δε πενετης αυτων ὕπ αϑενειης βιου σταιτινας πλασαντες υς και οπτεσαντες ταυτας ϑυουσι.*

⁶) Cf. l. c. 2, 40. Nach der dortigen Stelle findet die Angabe des M. auch bei den Aegyptern zum Theil Bestätigung. Süße Stoffe z. B. Honig, opferten dieselben, aber auch Brode waren mit ihren Opfern verbunden.

welches leicht, und in großer Anzahl im Lande Israel gefunden wird, nehmlich Turteltauben und junge Tauben.

Wessen Vermögen aber auch dazu nicht hinreicht, der möge Brod opfern von irgend einer Art gebackenen Brodes, das in diesen Zeiten üblich war, [4]) sei es nun im Ofen gebacken oder in der Pfanne oder im Napfe. Fallen ihm auch die Kosten gebackenen Brodes zu schwer, so [5]) möge er reines Mehl opfern. Das Opfern überhaupt war aber freiwillig. Denn ausdrücklich erklärt die Schrift daß es uns, wenn wir diese Art des Gottesdienstes, nehmlich die Opfer, unterlassen, durchaus nicht als Sünde angerechnet wird, wie es heißt: (Deut. 23, 22) „Wenn du unterlassest zu geloben, wird keine Sünde auf dir sein.“ [6]) Da aber die Götzendiener kein Brod sondern Sauerteig darbrachten, ferner süße Stoffe zu ihren Opfern wählten, und diese mit Honig vermischten, wie zu ersehen ist aus den Schriften, welche ich anführte; da sie sich auch bei keinem ihrer Opfer des Salzes, bedienten, darum untersagte Gott sowohl Sauerteig, als Honig zu opfern, gebot aber den immer währenden Gebrauch des Salzes sowie es heißt (Lev. 2, 13): „Bei jedem deiner Opfer sollst du Salz darbringen.“ Ferner gebot er, daß alle Opfer fehlerlos und in ihrer Art ganz vorzüglich seien, damit die Opfer, welche man der erhabenen Gottheit darbringt, nicht in Verachtung kommen, wie es heißt (Malachi 1, 8.):“ Bringe es doch deinem Fürsten, ob er dir gnädig sein wird?“ Darum verbot er, jedes Thier zu opfern, das noch nicht vollkommen [7]) sieben Tage alt ist, weil es ein noch unvollendetes in seiner Art, und einer verächtlichen Frühgeburt ähnlich ist. Das ist auch der [8]) Grund des Verbots, Hurenlohn und Hundegeld für Opfer zu verwenden, wegen der Verächtlichkeit Beider. Eben darum opferte man von Turteltauben [9]) die alten, von den übrigen Tauben die jungen, das Vortrefflichste nehmlich jeder Gattung, indem bei den übrigen Tauben das Alter kein Vorzug ist. Aus demselben Grunde wurden die Speiseopfer mit Oehl angerührt, und bestanden aus dem feinsten Mehl; beides das

Sechsundvierzigster Abschnitt.

[7]) 3. B. 22, 27.

[8]) 5. B. M. 23, 19. Nach mehreren, älteren und neueren Auslegern ist כלב derjenige, welcher Päderastie leidet; die Rabbinen fassen es in einem andern Sinne. S. Trkt. Temurah 30 a. ואיזהו מחיר כלב האומר לחבירו הולך טלה זה תחת כלב „Hundegeld“ im Sinne der gedachten Ausleger ist nach den Rabbinen unter „Hurenlohn“ begriffen l. c. 29 b. אמר רב אחד אתנן זכר ואחד אתנן כל העריות וכו׳.

[9]) 3. B. M. 1, 14. Cf. Tract. Chulin 22.

במקומות אשר בהם ריח הבשר הנשרף, ומפני הגדלת הקרבן, ושלא יהיה נמאס ונבזה, צוה להפשיט העולה ולרחוץ הקרב והכרעי', אע"פ שכולם נשרפין, ותמצא זאת הכונה ישמרה תמיד, ויזהיר ממנה, באמרכם שלחן ה' מגואל הוא וניבו נבזה אכלו, והוא הטעם גם כן שלא יאכל קרבן ערל, ולא טמא, ולא יאכל אחר שנטמא ולא יאכל אחר זמנו, ולא כשיחשב עליו מחשבה רעה, ושיאכל במקום מיוחד, אבל העולה שהיא כולה לה' לא תאכל כלל, ומה שיקריב בשביל חטא, והוא החטאת והאשם, יאכל בעזרה, וביום שחיטתו ולילו לבד, אבל השלמים אשר הם למטה מהם, והם קדשים קלים, יאכלו בכל ירושלים לבד, ויאכלו ממחרת היום לא אח"כ, מפני שאחר כך יקבלו זוהמא ויפסדו, ומפני הגדלת הקרבן, וכל מה שהוא מיוחד לשמו ית' חייב עלינו שכל מי שיהנה מן ההקדש מעל, וצריך כפרה, ותוספת חומש, אע"פ שהוא שוגג, וכן אין מותרת עבדה בקדשים, ולא גוזם מפני הגדלת הקרבן, ועל צד הסייג חייב דין התמורה, כי אלו היה מותר להמיר הרע בטוב, היה ממיר הטוב ברע ויאמר שזהו יותר טוב, על כן נגזר בו והיה הוא ותמורתו יהיה קודש, אבל מה שצונו בו מהיות הפודה דבר מקדשיו מוסיף חומש טעמו מבואר, כי אדם קרוב אצל עצמו וטבעו לעולם לנטות אל הכילות ולחוס על ממונו, ולא היה מדקדק בדמי ההקדש ולא היה מראה אותו בכל הצריך

Sechsundvierzigster Abschnitt.

10) Trkt. Kritot 9 a מה אבותיכם לא נכנסו לברית וכו' M. H. Mechusre Kaparah 1, 2 cf· besonders M. Hilchot Maase Hakorbanot Cap. 10, 9.
11) 3. B. M. 7, 20 — 21.
12) Ibid. v. 19.
13) Ibid. 17, 18.
14) D. h. wenn man bei der Darbringung dem Gedanken Raum gibt, das Opfer später zu essen, als das Gesetz für dasselbe bestimmt, z. B. die Freudenopfer am dritten Tage zu essen, 3. B. M. 7, 18 nach der talmudischen Interpretation Trkt. Sebachim 29 a ת"ר אם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו וכו'. Auch war das Opfer ungültig (פסול) wiewohl nicht (פגול) wenn man bei der Darbringung den Vorsatz hatte, dasselbe nicht an dem gehörigen Orte zu essen ibid. 27b.
15) Sebachim C. 5 und Makkot 17 a.
16) 3. B. M. 7, 6. 10, 17 und 4. B. M. 18, 10. Trkt. Sebachim 53 a und 54 b die Mischnah.

das Köstlichste und Angenehmste. Hierzu kam noch der Weihrauch, wegen seiner wohlriechenden Dämpfe an einem Orte, wo der Geruch verbrannten Fleisches verbreitet war. Gleichfalls wegen der Beförderung des Ansehens der Opfer und um der Geringschätzung derselben vorzubeugen, gebot er die Ganzopfer zu enthäuten, nur deren Füße und Eingeweide zu waschen, obwohl diese alle verbrannt wurden. Und du findest, daß das Gesetz stets auf diese Opferverehrung dringt und vor dem Gegentheil warnt, so wie es heißt (Malachi 1, 12): „Indem ihr sprechet: des Herrn Tisch ist verunreinigt, und sein Einkommen ist verrächtliche Speise.“ Aus demselben Grunde ist der Genuß des Opfers, sowohl dem [10]) Unbeschnittenen, als dem [11]) Unreinen untersagt, darf (das Opfer) nicht gegessen werden, wenn [12]) es selbst unrein wird, [13]) wenn die festgesetzte Zeit verflossen ist und [14]) wenn man bei dem Darbringen desselben etwas Unwürdiges denkt, und muß endlich [15]) an einem bestimmten Orte gegessen werden. Das Brandopfer aber, das ganz dem Ewigen geweiht ist, sollte gar nicht gegessen werden.

Die Sündenopfer als Chatat und Ascham mußten [16]) im Vorhofe des Tempels und [17]) zwar nur an dem Tage, wo sie geschlachtet wurden, und in der folgenden Nacht gegessen werden. Die Freudenopfer aber von geringerer Heiligkeit, als die genannten, und von den Rabbinen Kodoschim Kalim genannt, durfte man [18]) in ganz Jerusalem essen und noch [19]) den auf die Opferung folgenden Tag, aber nicht später, weil sie dann in Fäulniß übergehn und verderben. Zur Verehrung der Opfer und alles dessen, was dem Namen Gottes geweiht ist, verordnete das Gesetz ferner, daß jeder, welcher selbst unvorsätzlich von den geheiligten Dingen Etwas geenießet, sich [20]) eine Verschuldung zuzieht, eines Entsündigungsopfers bedarf, und neben dem Werthe des Genossenen noch ein Fünftel zulegen muß. Eben so war [21]) das Arbeiten mit den geheiligten Thieren und das Scheeren derselben verboten, um die Würde der Opfer zu erhalten. Auch bestand zur Verhütung des Mißbrauchs das Verbot in Betreff der Verwechselung der Opferthiere. Denn wäre das Vertauschen eines schlechten mit einem guten erlaubt; so würde man auch ein gutes mit einem schlechten vertauschen, unter dem Vorwande, es sei dieses das Bessere: daher lautet dabei das Gesetz: „So soll dasselbe und das dafür eingetauschte geheiligt sein“ (Lev. 27, 10.) Das Gebot, daß jeder, welcher Etwas von dem, was er heiligt, auslösen will, ein [22]) Fünftel zufügen muß, hat einen einleuchtenden Grund. Da der Mensch seinen eignen Vortheil stets im Auge hat, von Natur sich zur Habsucht neigt, und auf die Nichtverringerung seines Vermögens eifrig bedacht ist, so würde weder er selbst den Werth des Geheiligten genau schätzen, noch Andern dieses gehörig

[17]) Sebachim l. c.
[18]) l. c. 55 a die Mischnah.
[19]) 5. B. M. 7, 16.
[20]) 3. B. M. 5, 14, 16.
[21]) 5. B. M. 15, 19 Cf. Siphri und Trkt. Bechorot 14 a und 25 b.
[22]) 2. B. M. Cap. 12.

הצריך עד שיעמד על אמתת דמיו, על כן חייבו להוסיף עד שימכר לזולתו בשווי, כל זה כדי שלא יבזו מה שנקרא בשמו יתעלה ומה שיתקרב אליו בו, אבל טעם שריפת מנחת כהן מפני שכל כהן יש לו להקריב קרבנו בעצמו, ויהיה אם כן מביא מנחה ואוכל אותה הוא בעצמו וכאלו לא עשה דבר, כי מנחת יחיד לא היה קרב ממנה אלא לבונתה וקומץ, ולא די מעוט זה הקרבן אלא שיאכלנו מי שהביאו, ולא יראה א"כ עבודה כלל, מפני זה היא נשרפת: אמנם החקים המיוחדים בפסח, והוא שיאכל צלי אש לבד, ובבית אחד, ועצם לא תשברו בו, כל אלו טעמם מבואר, כי כמו שהמצה מפני החפזון שלא היה שם (c פנאי לעשות תבשיל ולתקן מאכלים, ואפילו להתאחר לשבור עצמותיו ולהוציא מה שבהן נאסר, כי כבר זכר עקר העניין בכל אלו, והוא אמרם ואכלתם אותו בחפזון, ואין עם החפזון פנאי לשבר העצמות, ולא לשלוח ממנו מבית לבית ולהמתין השליח עד שישוב, שאלו כלם מעשה ההתרשלות והפנאי, והכונה היתה להראות החפזון והמהירות כדי שלא יתאחר אחד מהם ולא יוכל לצאת עם המון העם ויכלו להזיקו, והתנכל לו וצוה לעשות העניינים ההם לנצח, לזכרון איך היה העניין, כמו שאמר ושמרת את החקה הזאת למועדה וגו', אבל היותו בלתי נאכל אלא למנויו, הוא לזרז ללוקחו, ושלא ישען כל אחד על אוהבו ועל קרובו ועל מי שנזדמן ולא ירגיש בו מתחלת הזמן, ואמנם היותו אסור לערלים, כבר בארוהו חז"ל שאמרו הם בטלו מצות מילה כשארך עמדם במצרים להדמות למצריים, וכאשר צוה אותנו במצות פסח

Sechsundvierzigster Abschnitt.

c) Im Original ואן לים תם בט. Der Uebersetzer gab fälschlich das arab. תם deinde, porro, mit dem hebr. שם:

23) l. c. 6, 16. Hier ist die Rede von dem Opfer der priesterlichen Einweihung (מנחת חינוך); dasselbe gilt aber auch von dem freiwilligen Speiseopfer eines Priesters (מנחת נדבה) Cf. den Commentar zu Mendelsohns Uebersetzung.

24) Nehmlich alle seine Opfer durfte er selbst (cf. Baba Kama 109 b) und seine Einweihungsopfer mußte er selbst darbringen. (cf Thosephta zu Schekalim C. 3 sub. finem).

gehörig zeigen, um von ihnen dessen wahren Werth genau bestimmen zu lassen. Darum verpflichtete man ihn zu einer Zulage, damit er nun so viel bezahle, als wenn man es einem Andern um den wahren Werth verkaufte. Alles dieses aber sollte verhüten, daß das, was den Namen Gottes trägt und ihm geheiligt ist, nicht geringe geschätzt werde.

Die Ursache, daß eines Priesters Speiseopfer [23]) verbrannt wurde, ist diese. Da jeder [24]) Priester sein eignes Opfer selbst darbrachte, so würde man sein Speiseopfer, hätte er es auch selbst gegessen, gar nicht als ein Opfer angesehen haben. Von dem [25]) Speiseopfer eines Privatmannes wurde nehmlich bloß der Weihrauch und ein Handvoll Mehl geopfert. Bei dem kleinen Theil, den man also opferte, würde man die Handlung, wenn der Darbringer auch das Opfer äße, gar nicht als eine gottesdienstliche betrachten. Deswegen wurde es verbrannt.

[26]) Die eigenthümlichen Satzungen des Pesachopfers, denen gemäß es nur am Feuer gebraten, und in Einem Hause zu essen ist, und kein Gebein an ihm zerbrochen werden darf, haben alle einen einleuchtenden Grund. Sie deuten nehmlich, wie schon das Gebot vom ungesäuerten Brod, auf Eilfertigkeit, als mangle es an Zeit, die Speisen zu kochen und gehörig zu zubereiten. Selbst das Verweilen bei dem Zerbrechen des Gebeins, um das Mark herauszunehmen, ist verboten. Denn dasjenige, was dem Ganzen zu Grunde liegt, drückt das Gesetz mit den Worten aus: „Essen sollt ihr es in Eilfertigkeit" (Ex. 12, 11.) Die Eilfertigkeit aber gestattet nicht, daß man die Beine zerbricht, das Fleisch von einem Hause in das andere schickt, und auf den Diener wartet bis er zurückkehrt: denn dieses verursacht Aufschub und erfordert Muße. Mit dieser Eilfertigkeit beabsichtigte man damals, daß Niemand sich verspäte, und verhindert, mit dem Volke auszuziehen, Schaden nehme und getödtet werde. [27]) Daß aber diese Gebräuche ewig beobachtet werden, gebot es deßwegen, damit sich das Andenken an diese Begebenheit im Gedächtniße erhalte, wie es heißt: „Beobachte also diese Satzung zu ihrer Zeit" (Ibid. 13, 10.) Ferner sollten von einem Pesachopfer nur die essen, für die man es bestimmte, damit sich jeder beeifere, es selbst zu kaufen, und sich nicht auf seinen Freund, seinen Verwandten oder sonst Jemanden verlasse, ohne zur Zeit daran zu denken. Warum es den Unbeschnittenen zu essen verboten war, [28]) erklärten schon unsre Weisen auf folgende Art. Die Israeliten übertraten, als sich ihr Aufenthalt in Aegypten in die Länge zog, das Gebot der Beschneidung

---

Sechsundvierzigster Abschnitt.

[25]) 3. B. M. 2, 2.
[26]) 2. B. M. C. 12.
[27]) Manche auf das Pesach bezügliche Gebräuche, welche die heilige Schrift angibt, galten jedoch nur für das in Aegypten gefeierte Pesachfest, wie schon oben Anm. 3. bemerkt wurde.
[28]) Cf. Trkt. Kritot 9 a und Hilchot Isure Biah Cap. 13, 1 — 2.

הפסח והתנה בו שלא ישחט אלא אחר מילת עצמו ובניו ובני ביתו ואז יקרב לעשותו, מלו כלם והיה דם מילה מתערב בדם פסח לרב הנמולים כמו שזכרו, ואל זה רמז באמרו, מתבוססת בדמיך, דם פסח ודם מילה:

ודע, כי הדם היה טמא מאד בעיני הצאבה, ועם כל זה היו אוכלים אותו מפני שהיו חושבים שהוא מזון השדים, וכשאכל אותו מי שאכלו כבר השתתף עם השדים ויבואוהו ויודיעוהו העתידות כמו שידמו ההמון ממעשי השדים, והיו שם אנשים שהיה קשה בעיניהם אכילת הדם כי הוא דבר שימאסהו טבע האדם, והיו שוחטים בהמה ומקבלים דמה בכלי או בחפירה ואוכלים בשר השחוטה ההיא סביב דמה, והיו מדמין במעשה ההוא שהשדים יאכלו הדם אשר הוא מזונם והם יאכלו הבשר, ובזה תהיה האהבה והאחוה והרעות להם, בעבור שאכלו כלם על שולחן אחר ובמושב אחר, ויבאו להם השדים ההם לפי מחשבתם בחלום ויגידו להם העתידות ויועילו להם, אילו כלם דעות שהיו נמשכין אחריהם בזמנים ההם ובוהרים אותם, והיו מפורסמות לא היה ספק לאחד מן ההמון באמתתם, ובאה התורה השלימה ליודעיה, להסיר אלו החליים הנאמנים ואסרה אכילת הדם, ועשתה החזק באסורו כמו שעשתה בע"ז בשוה, אמר ית' ונתתי פני בנפש האוכלת את הדם, כמ"ש בנותן מזרעו למלך ונתתי את פני באיש ההוא, ולא בא זה הלשון במצוה שלישית מלבד ע"ז ואכילת דם שאכילתו היתה מביאה למין ממיני ע"ז והיא עבודת השדים, וטהרה הדם ושמה אותו מטהר מה שיגיע בו, והזית על אהרון ועל בגדיו וקדש הוא ובגדיו, וצותה להזותו על המזבח, ושמה העבדה כלה לשופכו שם לא לאספו, ואמר

---

29) Die Nachrichten Herodot's über Aegypten widersprechen diesen Angaben auf das entschiedenste. Nach ihm beschnitten sich nicht nur die Aegypter selbst, sondern er meint, alle andre Völker (er nennt ausdrücklich

dung, [29]) damit sie den Aegyptern ähnlich seien. Als nun aber das Gebot vom Pesachopfer ertheilt, und dabei bedingt wurde, dasselbe nicht eher zu schlachten, als bis man sich selbst, seine Söhne und Hausgenossen beschnitten habe, wie es heißt: „und dann mag er hinzunahen, es zu verrichten" (Ex. 12, 48.), da beschnitten sich alle, und das Blut der Beschneidung vermischte sich mit dem Blute des Pesachopfers; so viele waren die Beschnittenen. — Darauf deuten die Worte „Ich sah dich wühlend in deinem beiden Blute" (Ezech. 16, 6.) dem Blut des Pesachlammes und dem Blute der Beschneidung. Merke dir ferner, die Zabier sahen das Blut als etwas sehr Unreines an, aßen es aber dennoch, weil sie es für eine Speise der Dämonen hielten, und daher glaubten, jeder trete durch den Genuß desselben in Verbindung mit den Dämonen, so daß diese ihn besuchen, und ihm den Schleier der Zukunft enthüllen, nach der Vorstellung, welche der Pöbel von den Dämonen sich zu bilden pflegt. Es gab indessen Menschen, denen der Genuß des Blutes zuwider war, weil die menschliche Natur eine Abneigung dagegen fühlt. Diese schlachteten Vieh, sammelten dessen Blut in ein Gefäß oder in eine Grube, und aßen das Fleisch, um das Blut herumsitzend. Mit dieser Handlung verbanden sie die Vorstellung, daß die Dämonen das Blut als ihre Speise genießen, während sie selbst das Fleisch essen; und daß sie der Liebe, Freundschaft und des vertraulichen Umgangs der Dämonen ganz theilhaftig werden, weil sie mit diesen in Gesellschaft zu Tische saßen. Jetzt würden, wie sie wähnten, die Dämonen ihnen im Traume erscheinen, das Zukünftige verkünden, und Nützliches entdecken. Diesen Ansichten hing man in der damalgen Zeit mit dem größten Eifer an, und sie waren so weit verbreitet, daß fast keiner vom gemeinen Volk deren Wahrheit in Zweifel zog.

Daher kam das seine Bekenner beseligende Gesetz, um jene verjährten Seelenkrankheiten abzuwenden, verbot den Genuß des Blutes, und äußerte sich bei diesem Verbote mit demselben Nachdrucke, wie es bei dem Götzendienste that; es sagt die Gottheit: „Ich richte mein Angesicht wider die Person, die das Blut isset" (Lev. 17. 10.) wie es heißt bei dem der seinen Samen dem Moloch hingibt. Und ich selbst richte mein Angesicht wider denselben Mann." (Ibid. 20, 3.) Und es findet sich diese Ausdrucksweise bei keinem dritten Verbote außer dem Götzendienste und dem Genuße des Blutes, welches letztere ebenfalls zum Götzendienste verleitet, nehmlich zur Dämonenverehrung.

Auch wurde das Blut als rein erklärt, ja oft sogar als heiligend dasjenige, was mit ihm in Berührung kommt, so wie es heißt: „Und spritze es auf Aaron und auf seine Kleider, so soll er heilig sein und seine Kleider" (Ex. 29. 21.) Auch verordnete das Gesetz, das Blut

---

Sechsundvierzigster Abschnitt.

auch die Syrer in Palästina), bei welchen wir die Beschneidung finden haben diese Sitte von den Aegyptern gelernt. cf. Herodot. 2, 36 und besonders 2, 104.

ואמר ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר ושם ישפך, כמו d) שאמר ואת כל הדם ישפך וגו', ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך, וצוה לשפוך דם כל בהמה שתשחט אע"פ שאינה קרבן אמר על הארץ תשפכנו כמים, ואח"כ הזהיר מלהתקבץ סביבו ולאכול שם אמר ולא תאכלו על הדם וכאשר התמיד מריים ונמשכו אחרי המפורסם אשר גדלו עליו ולהתחבר אל השדים באכלם סביב הדם, צוה יתעלה שלא יאכל בשר תאוה במדבר כלל, אבל יהיה הכל שלמים, ובאר לנו סבתו כדי שישפך הדם על המזבח ולא יתקבצו סביבו, ואמר למען אשר יביאו בני ישראל וגו'. לא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים, אבל נשאר עניין החיה והעוף, מפני שלא יבא קרבן מחיה כלל ולא יקרב עוף שלמים, וצוה יתעלה אחר זה שכל חיה ועוף שמותר לאכלם, כשישחט יכסה דמו בעפר, עד שלא יתקבצו עליו לאכול סביביו ונשלמה הכונה להפר האחוה בין מי שאחזם שד באמת, ובין שדיהם, ודע שזמן זאת האמונה היה קרוב לימי משה רבינו, והיו בני אדם נמשכים אחריה מאד ונסתים בה, תמצא זה כתוב בשירת האזינו יזבחו לשדים לא אלוה, וכבר בארו החכמים עניין אמרו לא אלוה, אמרו שהם לא פסקו מעבוד' דברים נמצאים עד שעבדו דמיונות, לשון ספרי לא דיין שהם עובדי' חמה ולבנה כוכבים ומזלות, אלא שעבדו בבואה שלהם, ובבואה הוא שם הצל, ונשוב אל מה שאנחנו בו דע שלא נאסר בשר תאוה אלא במדבר לבד, כי מן הדעות ההם המפורסמות שהשדים שוכנים במדברות שם ידברו ויראו, ואמנם במדינות ובישוב אינן נראין

Sechsundvierzigster Abschnitt.

d) In den früheren Ausgaben stand fälschlich, indem man ושם ישפך als Schluß des Verses nahm, וכמו שאמר. Im Original hingegen heißt es richtig כמא קאל, wonach wir auch den Text korrigirten.

30) Die Rabbinin beziehen diese allgemein hingestellte Verordnung auf keinen ausschließlich speciellen Fall, deduciren vielmehr aus derselben mannigfaltige Verbote (לאו שבכללות) Cf. Sanhedrin 63 a Berachot 10 b, Semachot 2, 9 אין מברין עליהן (על הרוגי ב"ד) שנא' לא תאכלו על הדם M. ist daher durchaus nicht im Widerspruch mit den Rabbinen.

31) 3. B. M. 17, 1—17 cf. Trkt. Chulin 16 b und 17 a. Die beiden Rabbinen ר' ישמעאל und ר' עקיבא, deren Ansichten daselbst aufgestellt sind, weichen von einander ab in der Auffassung des Sinnes die-

Blut anf den Altar zu sprengen, und läßt den Kultus in dem Ausschütten, nicht in dem Einsammeln desselben bestehen, wie es heißt: „Und ich bestimmte es für euch auf den Altar, um zu versöhnen." (Lev. 17, 11.) Daselbst aber wurde es ausgeschüttet, wie es heißt: „Und alles (übrige) Blut des Farren schütte er" (Lev. 4, 7.) ferner: „Auch das Blut deiner Schlachtopfer wird ausgegossen auf den Altar des Ewigen, deines Gottes." (Deut. 12, 27.) Ferner gebot er, das Blut eines jeden geschlachteten Thieres, obwohl es kein Opfer ist, auszugießen: „Auf die Erde sollt ihr es ausgießen, wie Wasser" (Deut. 12, 16.) Sodann untersagte er, sich um das Blut herum zu versammeln, um daselbst zu speisen:" (Lev. 19, 26.) [30]) „Esset nicht beim Blute." Als sie aber in ihrer Widerspenstigkeit beharrten, und der Sitte, bei welcher sie aufgewachsen waren, fortwährend nachhingen, indem sie mit den Dämonen in Verbindung zu kommen strebten durch das Essen um Blut herum; da untersagte er ihnen den Genuß jedes gemeinen Fleisches in der Wüste, [31]) und beschränkte denselben auf die Freudenopfer. Auch fügte er den Grund hinzu, daß man nehmlich auf den Altar das Blut ausgieße und sich nicht um dasselbe versammle „damit die Söhne Israels ihr Schlachtvieh herzubringen," (Lev. 17, 5.) „So sollen sie nicht mehr ihr Schlachtvieh den Dämonen opfern." (Lev. 17, 7.) Nicht eingeschlossen in dieses Verbot waren aber die wilden Thiere und die Vögel, [32]) indem man von jenen gar kein Opfer, von diesen kein Freudenopfer darbrachte. Darum verordnete ferner die Gottheit, daß das Blut eines jeden geschlachteten, wilden Thieres oder Vogels, die man essen darf, [33]) mit Staub bedeckt werde, damit man sich nicht um dasselbe herumversammle, dort zu speisen. Hiermit wurde nun die Absicht vollkommen erreicht, daß die Verbindung aufgehoben wurde zwischen denen, welche von einem [34]) Dämon wirklich besessen waren, und zwischen ihren Dämonen. Merke übrigens, daß die Zeit dieses Aberglaubens in die Lebensjahre unsres Lehrers Moses fiel, wo die Menschen jenem eifrigst und mit Leidenschaft nachhingen, wie dieses aus dem Liede האזינו zu ersehen ist: „Sie opferten Dämonen und nicht Gott" (Deut. 32, 17.) Unsere Rabbinnen bemerken über den Ausdruck לא אלוה: „Sie hörten nicht auf wirklich daseienden Dingen zu dienen, bis sie zuletzt auch eingebildeten dienten." [35]) Im Buch Siphri heißt es: „Es genügte ihnen nicht der Sonne, dem Monde, den Sternen und den Planeten zu dienen, sondern sie verehrten selbst כבואה, welches Wort Schatten bedeutet. Wir kehren nunmehr zu unsrem Gegenstand zurück. Merke dir, daß der Genuß des gemeinen Fleisches nur in der Wüste verboten war. Mit jenen verbreiteten Irrthümern war nehmlich die Meinung verbunden, daß die Dämonen in den Wüsten sich aufhalten, daselbst mit einander reden und gesehen werden, in den bewohnten Gegenden aber nicht

---

Sechsundvierzigster Abschnitt.

ser Verse. Nach ר'עקיבא (Ich folge bei der Darstellung der Ansicht des ר'עקיבא nicht dem Commentar des Raschi sondern Maimonides in Hilchot Schechitah C. 4, 17 — 18) hatte das Gebot, die Thiere zu schlachten während des Aufenthalts in der Wüste nicht nur noch keine

נראין, עד שמי שירצה מאנשי המדינות לעשות דבר מאלו השגעונות, יצא מן המדינה ליערות ולמקומות שאינם מיושבים, ולזה הותר בשר תאוה אחר שנכנסו לארץ, ועוד שתגבורת החולי ההוא תמעט בלא ספק וימעטו הנמשכים אחר הדעות ההם ג"כ, ועוד שהיה כבר מאד קרוב לנמנע שיבא כל מי שירצה לאכל בשר בהמה לירושלם, מפני אלו הטעמים לא אסר בשר תאוה אלא במדבר: ודע שכל מה שהיה החטא יותר גדול היה קרבנו ממין פחות יותר, ומפני זה היה שגגת ע"ז שעירה לבד, ושאר חטאת יחיד כשבה או שעירה, כי הנקבה היא פחותה מן הזכר מן כל מין, ואין חטא יותר גדול מע"ז ואין חלק מין יותר פחות משעירה, ולהגדיל מעלת המלך היה קרבן שגגתו שעיר, אבל כהן גדול וצבור אין שגגתו מעשה

Sechsundvierzigster Abschnitt.

Gültigkeit, sondern man durfte die Thiere gar nicht schlachten, mußte sie erwürgen, oder auf sonst eine Weise umbringen. Das Schlachten der Thiere konnte nur in dem Heiligthume statt finden, wo sie als Freudenopfer dargebracht wurden. Bei dem bevorstehenden Eintritt in Palästina verordnet daher das Gesetz (nach seiner Interpretation) 5. B. M. 12, 21, daß 1) in Palästina (nach der erfolgten Vertheilung des Landes cf. Trkt. Chulin l. c.) das Erwürgen der Thiere verboten, und 2) daß hingegen unmittelbar nach dem Eintritt in Palästina das Schlachten derselben auch außerhalb des Heiligthums erlaubt sei.

Nach ר' ישמעאל war das Erwürgen der Thiere auch während des Aufenthalts in der Wüste nicht erlaubt, brauchte daher bei dem Eintritte in Palästina nicht verboten zu werden, und die Schrift hatte nur 5. B. M. 12, 20) das frühere Gesetz (3. B. 17, 1—7) wieder aufzuheben, nach welchem die Israeliten in der Wüste die Thiere in dem Tempel als Freudenopfer zu schlachten verpflichtet waren. Daß M. hier die Meinung des ר' ישמעאל annimmt, während er in Hilchot Schchita l. c. für ר' עקיבא sich entscheidet, kann nicht auffallend sein; da er in Mischnah Thorah an die Grundsätze des Talmuds festhält, welcher dem ר' עקיבא immer den Vorzug einräumt.

[32]) Cf. M. in Hilch. Maase Hockorbanot C. 1 und 11.

[33]) 3. B. M. 17, 13—14. M. scheint hier anzunehmen, daß alles Blut, nicht bloß einen Theil desselben zuzudecken geboten sei. Dasselbe behauptet auch ein Rabbi im Talmud Trkt. Chulin 88 a.

[34]) M. will sagen, die Verbindung wurde aufgehoben zwischen denen, welche aus Verstandesschwäche an das Dasein und die Wirksamkeit der Dämonen glauben, und zwischen ihren gewähnten Dämonen, die bloß in ihrem Gehirne Existenz haben.

nicht zum Vorschein kämen, so daß jeder, der sich mit diesen Hirngespinsten befassen wollte, aus seiner Heimath weg nach Wäldern und menschenleeren Gegenden sich zu begeben pflegte. Darum war nach dem Einzug in das verheißene [36]) Land der Genuß des Fleisches erlaubt. Ferner war es natürlich, daß die Größe dieser Seelenkrankheit abnehme, und die Anhänger solcher Meinungen sich mindere. Dabei würde es höchst beschwerlich, fast unmöglich gewesen sein, daß jeder, um Fleisch zu essen, nach Jerusalem hätte reisen müssen. Aus diesen Gründen beschränkte er dieses Verbot nur auf die Zeit ihres Aufenthaltes in der Wüste. Merke dir ferner, daß je größer eine begangene Sünde, desto geringerer Art das Entsündigungsopfer desselben ist. Daher [37]) erforderte die unvorsätzlich begangene Sünde des Götzendienstes nur eine Ziege, das Entsündigungsopfer andrer von einem Privatmanne (unvorsätzlich) begangener Sünden hingegen war entweder ein weibliches Schaf oder eine Ziege. Das Weibchen jeder Gattung ist nehmlich weniger werth, als das Männchen, der Götzendienst die größte aller Sünden und das Ziegengeschlecht auf der niedrigsten Stufe der Opferthiere stehend. [38]) Das Opfer des Königs war wegen desselben höheren Würde bei unvorsätzlich begangenen (nicht götzendienstlichen) Sünden ein Bock. Die

---

Sechsundvierzigster Abschnitt.

[35]) In unserer Ausgabe des Siphri über den angeführten Vers findet sich diese Bemerkung, aber nicht der Ausdruck בבואה. Ueber בבואה cf. Trkt. Gittin 66 a und Volmars mythologisches Lexicon zum Schlagworte.

[36]) Doch sollte die Verordnung von dem Zudecken des Blutes fortdauern, weil das in Wäldern gefangene Wildpret und Geflügel auch nicht selten daselbst geschlachtet wird.

[37]) Alle unvorsätzlich begangene Sünden, auf deren vorsätzliche Uebertretung die Strafe der Ausrottung gesetzt ist, mögen sie nun בעדים והתראה mit der Geißelung oder mit der Todesstrafe durch den Gerichtshof bestraft werden, erfordern die Darbringung eines Entsündigungsopfers, welches חטאת genannt wird. 3 B. M. C. 4. cf. Trkt. Horiot 3 a. (Aben Esra hingegen zu 3. B. M. 4, 2 weicht von der Tradition ab.)

Dieses חטאת eines Pribatmannes war entweder eine Ziege oder ein weibliches Schaaf. 3. B. M. 4, 28 und 32; betraf jedoch die Sünde den Götzendienst, so durfte das חטאת eines Privatmannes nur eine Ziege und nicht ein weibliches Schaaf sein. (4. B. M. 15, 27 cf. Horiot l. c.)

[38]) 3. B. M. 4, 22—23. Nach den Rabbinen ist hier nicht von einem Stammfürsten, sondern vom Könige die Rede, Horiot 10 a die Mischnah. Bei der unvorsätzlich begangenen Sünde des Götzendienstes unterschied sich indessen das Opfer des Königs nicht von dem eines Privatmannes, und war ebenfalls eine Ziege. L. c. 9 a die Mischnah.

מעשה גמור אך היא הוראה, ומפני זה הבדיל קרבנם בפרים, ובע"ז שעירים, וכאשר היו החטאים שמקריבים בעבורם אשם, למטה מן החטאים שמקריבים בעבורם חטאת, היה קרבן אשם איל, או כבש מן הצאן, עלה מינו וחלק מינו בהיותו זכר מן הצאן, הלא תראה העולה מפני שהיא כולה כליל, עלה חלק מינה ולא תהיה אלא זכר, ולפי זאת הכונה הסר הנוי והריח הטוב ממנחת חוטא ומנחת סוטה, מפני שהיא ג"כ לחשד חטא a), והזהיר מהקריבה בשמן ולבונה וחסר ממנה זה הנוי, להיות מביאה בלתי טוב ונאה במעשיו, וכאילו יעירהו זה לתשובה ושיאמר לו לגנות מעשיך היה קרבנך יותר חסר מכולם, והסוטה שמעשיה יותר מגונים

Sechsundvierzigster Abschnitt.

e) Im Original לאנהא איצא תהמה הטא „weil auch der Verdacht eine Sünde ist.“

39) S. oben Cap. 41. Anm. 30.

40) Der Ausdruck ist rücksichtlich des Hohepriesters nicht ganz angemessen. Denn die Sünde desselben bestand allerdings nach der talmudischen Interpretation in einer Handlung, nur mußte er zu derselben durch seine falsche Auffassung des Gesetzes verleitet worden sein, da er sonst für keine unvorsätzlich begangene Sünde, mochte sie den Götzendienst oder irgend ein anderes Verbot betreffen, ein Opfer zu bringen hatte (Horiot 7 b die Mischnah s. Raschi). Vergl. d. folg. Anm.

41) Das Gesetz unterschied das Opfer der Gemeinde und des Hohepriesters durch Stiere, d. h. ihr Opfer für alle betreffenden Sünden außer dem Götzendienst war ein Stier (3. B. M. 4, 3 und 4, 14), das Opfer des Privatmannes aber eine Ziege oder ein weibliches Schaaf; beim Götzendienste hingegen durch Böcke d. h. nicht nur durch Stiere, sondern auch durch Böcke. Denn das Opfer der Gemeinde für die Sünde des Götzendienstes war ein Stier und ein Bock (4. B. M. 15, 24); der Privatmann hingegen opferte eine Ziege.

Allein auch hier ist der Ausdruck, ובעבודה זרה שעירים, der wie der Zusammmenhang und namentlich der Plural שעירים zeigt, auch auf den Hohepriester sich bezieht, sehr schwierig, da nach den Rabbinen beim Götzendienst das Opfer eines Hohepriesters gleich dem des Privatmannes eine Ziege war. Horiot 9 a die Mischnah.

Diese und die in der vorigen Anmerknng hervorgehobene Schwierigkeit machen es daher höchst wahrscheinlich, daß M. hier wie er auch sonst thut, (cf. oben Cap. 41. Anm. 1) in Betreff des Hohepriesters von der traditionellen Interpretation abweicht; und das Opfer des Hohepriesters keineswegs wie der Talmud als eine Entsündigung von einem

Die [39]) Versündigung des Hohepriesters und der Gemeinde bestand nicht in einer [40]) eigentlichen Handlung, sondern in einer irrthümlichen Ansicht; darum unterschied das Gesetz deren Entsündigungsopfer [41]) durch Stiere und beim Götzendienst durch Böcke. Da die Sünden, die [42]) ein Schuldopfer erforderten geringer waren, als die, derentwegen man ein Sündenopfer zu bringen hatte; so war auch das Schuldopfer ein Widder oder ein Schaafbock, also von edlerer Gattung und vorzüglicherem Geschlechte, von dem männlichen. Auch das [43]) Brandopfer war, da es ganz geweiht wurde, von dem edleren Geschlechte, dem männlichen. Aus dem erwähnten Grunde fehlte [44]) der Zierath und der Wohlgeruch bei dem Speiseopfer eines [45]) Sünders und eines verdächtigen [46]) Eheweibes, weil auch die Veranlassung zum Verdachte Sünde ist. Es durfte weder mit Oel noch mit Weihrauch geopfert werden. Dieses Zierathes sollte es ermangelen, damit der Darbringende, der sich unwürdige und verwerfliche Handlungen zu Schulden kommen ließ, Antriebe zur Bekehrung erhalte, und sich selbst zurufe: „Wegen der Schändlichkeit deiner Handlungen ist dein Opfer weniger geschmückt, als die übrigen."

Bei dem Opfer des verdächtigen Eheweibes, deren Handlungen weit

---

Sechsundvierzigster Abschnitt.

Privatvergehen betrachtet, sondern ähnlich dem Opfer der Gemeinde, als eine Entsündigung davon, daß der Hohepriester durch seine irrthümliche Auffassung des Gesetzes das Volk zu Sünden verleitet, welche unter der Strafe der Ausrottung verboten sind. Wie nun demnach auch M. die Versündigung des Hohepriesters nicht in einer eigentlichen Handlung, sondern in einer irrthümlichen Ansicht bestehen läßt, wofür ihm der Ausdruck (3. B. M. 4, 3) לאשמת העם „so daß das Volk sich verschuldet" besonders zu sprechen schien; so nimmt er auch an, daß das Opfer der Gemeinde und des Hohepriesters sowohl bei den nicht götzendienstlichen Sünden, bei welchen es die Schrift ausdrücklich sagt (3. B. M. 4, 3 und 4, 14), als auch bei den Sünden des Götzendienstes, wo des Hohepriesters nicht erwähnt wird, ganz gleich sind.

[42]) S. Traktat Sebachim 54 b die Mischnah, wo die verschiedenen אשמים aufgezählt sind. Cf. 3 B. M. 5, 14, 16. 20 – 26; Cap. 14, 10. Cap. 19, 21 – 22. 4. B. M. 6, 12. Das in Sebachim l. c. erwähnte אשם תלוי scheint M. hier nicht zu meinen. Cf. M. H. Schegagot C. 8, 1.

[43]) Cf. 3. B. M. Cap. 1. Nur in Beziehung auf das Geflügel (l. c. Cap. 1, 14) bemerkt der Talmud Traktat Tmura 14 a תמות וזכרות בבהמה ואין תמות וזכרות בעופות

[44]) D. h. das Oel und der Weihrauch.

[45]) Cf. 3. B. M. 5, 11.

[46]) 4. B. M. 5, 15.

מגונים מן השוגג היתה קרבנה מחמר יותר פחות שהוא קמת שעורים, כבר נמשכו טעמי אלו החקים כולן על סדר, ועניינם נפלא מאד, וכבר זכרו רז"ל טעם היות הקרבן ליום השמיני של מלואים עגל בן בקר לחטאת, לכפר על מעשה העגל, וכן חטאתו של יום הכפורים פר בן בקר לחטאת לכפר על מעשה העגל, ולפי זה העניין אשר זכרוהו יראה לי שהטעם בהיות החטאות כולן ליחיד ולצבור שעירים, ר"ל הרגלים ושעירי ראשי חדשים ושעירי יום הכפורים ושעירי ע"ז, סבת כל אלו אצלי היות רוב מריים וחטאתם אז בהקריבם לשעירים, כמו שבאר הכתוב ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים, אבל החכמים ז"ל שמו טעם היות כפרת צבור לעולם בשעירים, בעבור שחטא עדת ישראל כלה היה בשעיר רמז למכירת יוסף הצדיק, שנאמר בעניינו וישחטו שעיר עזים, ולא יהיה זה הטעם חלוש בעיניך, כי כונת כל אלו הפעולות לישב בנפש כל חוטא וכל איש מרי שצריך לזכור ולהזכיר חטאו תמיד, כמו שנאמר וחטאתי נגדי תמיד, ושצריך כפרה על החטא ההוא הוא וזרעו וזרע זרעו בעבודה שתהיה ממין המרי ההוא, רוצה בזה שאם יהיה המרי בממון יפזר ממונו בעבודה, ואם יהיה המרי בהנאת גופו ייגע גופו ויטריחהו בעבודת העני והצום ולקום בלילות, ואם יהיה המרי במדה מן המדות יעמד כנגדה בהפך המדה ההיא, כמו שבארנו

Sechsundvierzigster Abschnitt.

[4][7]) Cf. 3. B. M. 9, 1—2 und ibid. 16, 3 Cf. Misrachi über Raschi 3. B. 9, 2, wo auch die von M. erwähnten rabbinischen Stellen angeführt sind. S. Jalkut Schimoni zu 3 B. M. 9, 2.

[4][8]) Es sind hier gemeint die Böcke der Neumond (Cf. jedoch Traktat Chulin 60 b) und der Festtage (Cf. 4. B. M. Cap. 28) und besonders der Bock, der am Versöhnungstage nach dem Asasel gesendet wurde. Cf. Trkt. Schwuot 2.

[4][9]) Cf. Misrachi und Jalkut Schimoni l. c. Bei einer unbefangenen Betrachtung der Verse 1. B. M. 37, 28—30 scheint es, daß die Brüder Joseph gar nicht verkauften. Die midianitischen Kaufleute zogen Joseph aus der Grube, verkauften ihn den Ismaeliten, die Ismaeliten, welche ihn nach Aegypten brachten, verkauften ihn daselbst den Medaniten, und von den letztern kam er in die Hände des Potiphar (v. 36). Hiernach erklären sich auch die Verse 29—30 ganz ungezwungen, während nach der gewöhnlichen Ansicht einerseits eine ganz unbegreifliche

weit schändlicher sind, als die des unvorsätzlichen Sünders, war auch der Stoff noch werthloser, nehmlich von Gerstenmehl. Somit sind von diesen Gesetzen der Ordnung nach die Gründe angegeben, welche höchst beachtungswerth sind. Warum [47]) das Opfer am achten Tage der Einweihung ein Kalb, ein junges Rind, und das Sündopfer am Versöhnungstage ein junger Stier war, erklären unsre Weisen dahin, daß es die Versündigung durch das Kalb sühnen sollte. Dieser Erklärung gemäß scheint mir, daß die vielen Sündopfer des Privatmanns und der Gemeinde, als die Böcke an Festtagen, an Neumonden, am Versöhnungstage, und die Böcke für die Sünde des Götzendienstes, daß diese alle, sage ich, deßwegen Böcke waren, weil damals die Verehrung der Böcke (der Dämonen mit Bocksgestalt) die herschende allgemeine Sünde war, wie es in der Schrift heißt: (Lev. 17, 7.) „So sollen sie nicht mehr ihr Schlachtvieh den Böcken opfern, denen sie ausschweifend nachhangen." Unsere Weisen aber nehmen an, die [48]) Entsündigung der Gemeinde geschehe deßwegen stets durch Böcke, um hinzudeuten auf den [49]) Verkauf des unschuldigen Joseph, bei welcher Gelegenheit sich ebenfalls die ganze Gemeinde Israel versündigte, und woselbst es heißt: (Gen. 37, 31.) „Und sie schlachteten einen Ziegenbock." Betrachte diese Ursache nicht für gehaltlos; denn der Zweck aller dieser Handlungen ist, den Sünder von der Nothwendigkeit zu überzeugen, daß er seiner Sünde immerwährend einigedenk sein und sie bekennen muß, wie es heißt: (Psalm 51, 5.) „Und meine Sünde schwebt stets vor mir" und daß er und seine [50]) Nachkommen einer Sühnung derselben bedarf, vermittelst einer entsprechenden gottesdienstlichen Handlung, d. h. wenn seine Sünde Geld betrifft, soll er sein Vermögen reichlich auf den Gottesdienst verwenden; wenn er sich durch körperliche Lüste verging, soll er im Dienste Gottes seinen Körper durch Anstrengungen, Fasten und Entziehung des Schlafes abmühen und kasteien; wenn unsittliche Meinungen ihn beherrschten, soll er sie durch das Streben nach Tugenden, welche diesen entgegengesetzt sind, bekämpfen und unter-

---

Sechsundvierzigster Abschnitt.

Entfernung Ruben's von seinen Brüdern angenommen werden muß, andrerseits auch die Erwiederung der Brüder im Texte stehen würde. Cf. auch 40, 15. Auch ist es gewiß (nach 1. B. M. 25, 2 und 12 cf. auch Ps. 83, 7 und 10), daß Medaniten Midianiten und Ismaeliten zu unterscheiden sind, wenn auch zuweilen sämmtliche arabische Volksstämme unter dem allgemeinen Namen Israeliten begriffen werden. Cf. Richter 8, 22 und 24 und 1. B. M. 39, 1. Indessen steht unsre Ansicht mit der von M. angeführten Bemerkung der Rabbinen nicht im Widerspruch, da die Brüder jedenfalls die Veranlassung zum Verkaufe Josephs waren, und da selbst nach keiner Meinung der Rabbinen (cf. die verschiedenen rabbinischen Auslegungen in Bereschit Rabba zu 1. B. M. Cap. 37, 28—30) die Brüder selbst Joseph nach Aegypten verkauften, und doch Joseph sagt, 1. B. M. 45, 4 „Ich bin Joseph, euer Bruder, den Ihr verkauft habt nach Aegypten." Nachdem dieses geschrieben war, fand ich, daß auch schon in dem Commentar Chiskuni zu 1. B. M. 37, 28. diese Ansicht ausgesprochen ist, wie-

שבארנו בהלכות דיעות וזולתם, ואם יהיה המרי בעיון ר"ל שיאמין דעת בלתי אמתי לקוצר יד שכלו והתרשלו מן החקירה ומהתיהר לעיון, יעמד כנגדו בפנות מחשבתו מכל דבר מענייני העולם רק במושכל לבד, ויהשוב וידקדק במה שצריך שיאמן באמת, כאמרו ויפת בסתר לבי ותשק ידי לפי, והוא משל על ההפסק והעמידה אצל הספק, כמו שבארנו בתחלת זה המאמר, כמו שתראה שנעשה באהרן באשר נכשל במעשה העגל, היה קרבנו וקרבן כל מי שקם מזרעו תחתיו פר ועגל, וכאשר היה המרי בשעיר עזים היה העבדה בשעיר עזים, וכאשר יתישבו אלו העניינים בנפש יהיה מביא בלא ספק להיות המרי קשה בעיני האדם ויזהר ממנו עד שלא יכשל אדם בו ויצטרך לכפרה ארוכה וטורח ואפשר שלא תשלם הכפרה, וישמר האדם בעבור זה מן החטא מתחלת העניין ויברח ממנו, וזאת תועלת מבוארת מאד, והעלה בידך זאת הכונה ג"כ, והנה ראיתי להעירך הנה על עניין נפלא מאד ואע"פ שפשוטו יראה שאינו מעניין המאמר והוא אמרו בשעיר הטאת ראש חודש לבד חטאת לה', מה שלא נאמר בשעירי הרגלים כולם ולא בזולתם מן החטאות, וטעמו מבואר אצלי מאד והוא שאלו הקרבנות אשר יקריבום הצבור לפרקים ר"ל המוספים הם כולם עולות, ובכל יום ויום מהם שעיר עזים אחד לחטאת והוא היה נאכל, אבל העולות כולם נשרפות, ולזה באר בהן אשה לה', ולא אמר חטאת לה' ולא שלמים לה' מפני שהיו נאכלים, עד שהחטאות שהיו נשרפות לא היה ראויים שיאמר בהן אשה לה' כמו שאבאר טעמו בזה הפרק, ולזה לא יצוייר

Sechsundvierzigster Abschnitt.

wohl die Gründe dafür nicht deutlich entwickelt sind, auch Einzelnes anders genommen ist. Cf. auch den Commentar zu Mendelsohns Uebersetzung zu 1. B. M. 37, 28.

50) Diese Aeußerung des M. daß auch die Nachkommen des Sünders einer Entsündigung bedürfen, hängt zusammen mit seiner Cap. 43. (cf. das. Anm. 8) ausgesprochenen Ansicht von dem fortwährenden, wohlthätigen Einflusse der Verdienste der Patriarchen auf den Zustand der Israeliten, worüber er in einem Briefe an R. Chisdai Halevi, der sich von M. nähere Aufschlüsse über diesen Punkt erbat, diesem schreibt דע כי יש בדבר סוד נעלם כי לעולם יהיו הזרעיות על מחקק האבות

51) In Cap. 2, 2 Vergl. Schemone Perakim Cap. 4.

unterdrücken, wie wir [51]) in Hilchot Deot und anderswo auseinander gesetzt haben; endlich wenn er in intellektueller Hinsicht sündigte, indem er aus Kurzsichtigkeit oder Geistesträgheit, oder Nachläßigkeit im Erforschen der Wahrheit, ein falsches Dogma glaubte, soll er durch Weglenkung der Gedanken von allen weltlichen Dingen seinen Geist nur auf die höheren Angelegenheiten richten, und eifrigst nach Erkenntniß der Wahrheit streben, wie es heißt: „Wer mein Herz heimlich bethört, so bedeckte doch meine Hand den Mund" (Hiob 31, 27.), welche Worte sinnbildlich die Bekämpfung und Besiegung der Zweifelsucht ausdrücken, worüber wir im [52]) Anfange dieses Buches gesprochen haben. Etwas Aehnliches finden wir bei Aaron. Da er sich durch Verfertigung des Götzenkalbes versündigte, sollte er und jeder seiner Nachfolger aus seinem Geschlechte [53]) einen Stier und ein Kalb zum Opfer darbringen. Ebenso sollte wegen ihrer Versündigung durch einen Ziegenbock auch ihr Opfer ein Ziegenbock sein. Wenn aber solche Gedanken dem menschlichen Gemüthe sich tief einprägen, bewirken sie zuverläßig, daß der Mensch sich vor Widerspenstigkeit gegen Gott hütet und die Sünde flieht, um nicht eine langwierige, beschwerliche Entsündigung, deren er vielleicht gar nicht theilhaftig wird, erstreben zu müssen. Wie heilsam aber dies ist, läßt sich leicht einsehen: du wirst daher auch diese Erklärung wohl beherzigen. Bei dieser Gelegenheit will ich hier eine höchst beachtungswürdige Bemerkung einschalten, wiewohl dieselbe dem Gegenstande dieses Werkes scheinbar fremdartig ist. Warum nehmlich heißt es bloß bei dem Sündenbock des Neumondes: (Num. 28, 15.) „Zum Sündopfer dem Ewigen zu Ehren" während dieser Ausdruck weder bei den Böcken der Festtage, noch bei den übrigen Sündopfern gebraucht wird? Die Ursache scheint mir sehr klar zu sein, nehmlich die Opfer, welche die Gemeinde an gewissen Tagen darbrachte, d. h. [54]) die Musaph-Opfer waren sämmtlich Ganzopfer. Hierzu kam noch an einem jeden dieser Tage ein Ziegenbock als Sündopfer, dieser wurde gegessen, die Ganzopfer aber wurden alle verbrannt. Darum sagt die Schrift von diesen: „Ein Feueropfer dem Ewigen" nicht aber „ein Sündopfer dem Ewigen," „ein Freudenopfer dem Ewigen," weil sie genossen wurden. Selbst bei den Sündopfern, die verbrannt wurden, wäre der Ausdruck „ein Feueropfer dem Ewigen" unpassend gewesen, wie ich in diesem Kapitel erörtern werde. Bei den Böcken konnte es also

---

[52]) Buch 1 Cap. 5.

[53]) Nehmlich am Versöhnungstage, 3. B. M. 16, 3. und am achten Tage der Einweihung 3. B. M. 9, 2. Die Worte des M., daß jeder Nachfolger dasselbe Opfer zu bringen hatte, können sich, insofern M. der talmudischen Interpretation treu bleibt, nur auf den Stier am Versöhnungstag beziehen, da das Einweihungsopfer eines Hohepriesters bloß in einem Speiseopfer bestand. 3. B. M. 6, 12 — 16. Cf. Menachot 51 b und M. Hilchot Kle Hamikdasch C. 5, 16 — 17.

[54]) So heißen die Opfer, welche am Sabbath, an Neumonden und Festtagen neben den ständigen Opfern, den תמידין dargebracht wurden.

יצוייר שיאמר בשעירים חטאת לה' בהיותם נאכלים לא נשרפין כולן, וכאשר חשש שידמו בשעיר ראש חדש שהוא קרבן ללבנה, כמו שהיו עושים המצריים מהקריב ללבנה בראשי החדשים באר בו שזה למצות השם לא ללבנה, ואין לחוש זה החשש בשעירי הרגלים ולא בזולתם אחר שהימים ההם אינם ראשי חדשים, ואין להם סימן טבעי יבדילם אבל התורה נתנה אות' בהסכמה, אבל ראשי החדשים של לבנה אינם מהנחת התורה, והאומות היו מקריבים בהם לירח, כמו שהיו מקריבים לשמש בעת זריחתו ובעת בואו במעלות ידועות, כמו שהתפרסם בספרים ההם, ומפני זה חדש הלשון בזה השעיר, ונאמר בו לה' d) להסיר המחשבות ההם הנתלות בלבבות ההם החולים חליים נאמנים, ודע זאת הפליאה גם כן ודע שכל חטאת שיאמן בו שהוא מכפר חטא גדול או חטאים גדולים, כמו חטאת העלם וכיוצא בו, הם נשרפים כולם מחוץ למחנה לא על המזבח כי לא ישרף על המזבח אלא העולה והדומה לה, ומפני זה נקרא מזבח העולה כי שריפת העולה ריח ניחוח לה' וכן כל אזכרה ריח ניחח וכן הוא בלא ספק, מפני שהוא להסיר דעות ע"ז כמו שבארנו, אמנם שריפת אלו החטאות, הכונה בהם שזה החטא כבר נמחה זכרו ונעדר כמו שנעדר זה הגוף הנשרף, ולא נשאר מן המעשה ההוא זכר, כמו שלא נשאר לזה החטאת זכר, אבל אבד בשרפה, ואין עשנם ריח ניחוח לה' אבל הפכו ר"ל עשן נמאס ונתעב, ומפני זה נשרפים חוץ למחנה, והלא תראה מנחת סוטה מה נאמר בה מנחת זכרון מזכרת עון, לא

Sechsundvierzigster Abschnitt.

d) In den früheren Ausgaben heißt es fälschlich עולה לה', in den b. c. richtig bloß לה', ebenso in Munks arabischem Coder. Vergl. seine der franz. Bibelübersetzung von Cahen beigefügten Reflexions sur le culte des anciens hebreux, S. 52, Note I.

55) Nach Herodot (2,47) opferten die Aegypter am Vollmonde zur Ehre der Mondgöttin; demnach hätte gerade an manchen Festtagen jene v. M. angegebene Besorgniß statt finden können. Uebrigens ist zu vergleichen Traktat Schwuot 9a, wo der Talmud die Frage des M. anders zu lösen sucht.

56) 3. B. 4, 14. Dieses Opfer nennen die Rabbinen פר העלם, auch zuweilen פר הבא על כל המצות (cf. Trakt. Menachot 92a, die Mischna). doch wird mit letzterem Namen gewöhnlicher benannt das Opfer des Hohepriester (3. B. M. 4, 3.) Cf. Horiot 11. Die Mischna und M. Einleitung in den Mischna-Commentar zu Horiot. Der פר העלם

also nicht heißen „ein Sündopfer dem Ewigen", indem sie sämmtlich gegessen und nicht verbrannt wurden. Da aber Gott besorgte, man möchte den Ziegenbock des Neumondes als ein dem Monde geweihtes Opfer betrachten, gleich wie die Aegypter am ersten Monatstag dem Monde Opfer zu bringen pflegten, darum sagte er ausdrücklich, daß dieser Ziegenbock Gott und nicht dem Monde geopfert werde [55]) Bei den Böcken der Feiertage hingegen fand diese Besorgniß nicht statt, da diese Tage keine Neumonde sind, sich durch kein natürliches Merkmal von den übrigen unterscheiden, und erst durch das Gesetz als Feiertage bestimmt wurden. Die Neumondstage hatten schon vor unserer Gesetzgebung eine Bedeutung; die Heiden pflegten an denselben dem Monde Opfer zu bringen, gleich wie sie der Sonne opferten bei deren Aufgange und deren Eintritt in bestimmte Grade, wie dieses in jenen Schriften auseinander gesetzt ist. Deswegen gebraucht die Schrift vorzugsweise bei diesem Ziegenbock den Ausdruck: „Dem Ewigen zu Ehren", um jene eingewurzelte Seelenkrankheit auszurotten. Beherzige diese Bemerkung! Merke, dir ferner, daß jedes Sündopfer, von welchem man die Sühnung einer einzelnen schweren Sünde oder mehrerer Sünden erwartet, wie das Chattat [56]) Helam und [57]) ähnliche, daß diese sämmtlich außerhalb des Lagers und nicht auf dem Altar zu verbrennen sind. Auf dem Altare wurden nur die Ganzopfer und Aehnliches verbrannt, weßwegen er auch [58]) der Altar des Ganzopfers genannt wird. Denn das Verbrennen des Ganzopfers gewährte einen gottbesänftigenden Geruch, [59]) deßgleichen das Gedächtnißopfer, und ohne Zweifel deßwegen, weil sie, wie wir bemerkt haben, die Ausrottung der götzendienstlichen Meinungen bezweckten. In der Verbrennung des Sündopfers hingegen lag die Bedeutung, daß das Andenken an die Sünde abgethan und gleich dem zu verbrennenden Körper vernichtet sei, und wie an das Sündopfer, welches nun verbrannt ist, so werde auch keine Erinnerung an die verbrecherische Handlung zurückbleiben. Ihr Rauch gewährte daher keinen gottbesänftigenden Geruch, vielmehr das Gegentheil, einen widrigen und verabscheuten; darum wurden sie außerhalb des Lagers verbrannt. Daher nennt auch

---

wird für Entsündigung mehrerer Sünden dargebracht, insofern die sämmtlichen Israeliten in Folge des Irrthums des Sanhedrin viele Sünden und zwar zu widerholten Malen begangen haben können.

[57]) Z. B. שעיר של יום הכפורים (3. B. M. 16, 27) ferner die שעירי ע"ז (3. B. M. 15, 23). Von den Privatsündopfern wurden folgende zwei verbrannt; das Sündopfer des Hohepriesters (המצות פר הבא על כל) 3 M. 4, 12, ferner das Sündopfer desselben am Versöhnungstage 3. B. M. 16, 27. Alle übrigen Privat- oder Gemeinde-Sündopfer wurden von den Priestern gegessen. Cf. M Hilchot Maase Hakorbanot Cap. 1, 16.

[58]) 2. B. M. 30, 23. Ueber die verschiedenen Namen der beiden Altäre 2. B. M. 27, 1 und ibid. 30, 1. cf (פ"א ברייתא דמלאכת המשכן)

[59]) cf. 3. B. M. 2, 2.

[60]) 3. B. M. 6, 21 — 26. 2, 39. Cf. Herod. 2, 3 9.

[61]) Bei allen Ganzopfern vom Vieh, bei allen Freudenopfern sowohl der Gemeinde, als eines Privatmannes und bei dem Sündopfer und

לא שהיא דבר מרצה וכאשר היה שעיר המשתלח לכפרת חטאים גדולים כולם, עד שאין חטאת צבור שיכפר מה שהוא מכפר, וכאלו הוא נושא כל החטאים, מפני זה לא נרצה לזביחה ולא לשריפה ולא להקבר כלל, אלא הרחיקו תכלית ההרחקה ויושלה בארץ גזרה, ר״ל שאין בה יישוב, ואין ספק לאדם שהחטאים אינם משאות שיעתקו מגב איש אחד לגב איש אחר, אבל אלו המעשים כולם משלים להביא מורא בנפש עד שתתפעל לתשובה, כלומר שכל מה שקדם ממעשינו נקינו מהם והשלכנום אחרי גוינו והרחקנום תכלית ההרחקה: אבל הקרבת היין אני נבוך בו עד היום, איך צוה להקריבו, וכבר היו עובדי ע״ז מקריבים אותו, ולא נראה לי בו טעם, אבל זולתי נתן לי בו טעם, שאמר כי הטוב שבדברים לכח התאוה אשר מבועה הכבד, הוא הבשר, והטוב שבדברים לכח החיינית אשר מבועה הלב, הוא היין, וכן הכח אשר מבועה המוח והיא הנפשיית, יערב לה הניגון בכלים, ומפני זה תתקרב כל כח אל השם בנאהב שבדברים לו, והיה הקרבן הבשר והיין ושמע קול ר״ל השיר, (וטעם) תועלת החג הזה, (e ידוע למה שיגיע לאדם מן הקבוץ ההוא, מהתחדש התורה בהפעלות ההוא והתאהב בני אדם (וחברת) קצתם אל קצתם, וכל שכן מצות הקהל אשר טעמה מפורש, למען ישמעו, וכן דמי (f מעשר שני להוציאו שם כמו שבארנו, וכן נטע רבעי ומעשר בהמה, יהיה שם אם כן בשר מעשר ויין נטע רבעי ומעות מעשר שני, כדי להרבות המזונות שם,

---

Sechsundvierzigster Abschnitt.

e) Daß M. hier nicht den Grund des Feiertags selbst angeben will, ist klar, da er dieses schon Cap. 41 gethan. Es ist daher ohne Zweifel, daß חג hier, wie es mit dem Worte חג, das im Original steht, gewöhnlich der Fall ist, mit Wallfarth zu übersetzen ist.

f) Im Originol rc. וכאן דמי das Geld der zweiten Zehnte aber rc.

Schuldopfer des Aussätzigen fand die Ausgießung des Weins auf den Altar statt. Cf. M. Hilchot Maase Hakorbanot C. 2, 2.

62 Wen M hier meint, konnte aus den mir zu Gebote stehenden Schriften nicht ermittelt werden. Im Commentar Satnovs wird auf Kosri 2, 14, verwiesen, wo sich dieser Grund nicht findet.

63) Diese Eintheilung der Seelenfunktionen hat schon Hippokrates (nach des M. 8 Kapiteln Cap. 1,) und Plato. Letzterer nehmlich unterscheidet die unsterbliche Seele von der sterblichen, die sich mit jener bei ihrem Eintritt in das Erdenleben verbindet, und schreibt die beiden niederen Funktionen der sterblichen, die höhere geistige Funktion der unsterblichen Seele zu. Reinholds Handbuch der allgemeiuen Geschichte der Philosophie

auch die Schrift das Speiseopfer des verdächtigen Eheweibes (Num. 5, 10.) „ein Speiseopfer des Andenkens, gedenkenmachend die Sünde" keineswegs aber ein gottbesänftigendes. [60]) Da nun der (am Versöhnungstage) wegzuschickende Bock zur Vergebung aller schweren Sünden bestimmt war, und also mehr Verschuldungen aussühnte als jedes andere Sündopfer der Gemeinde, indem er gleichsam sämmtliche Sünden auf sich nahm; so wurde er weder geschlachtet, noch verbrannt, noch begraben, sondern gänzlich aus den Augen der Menschen entfernt und in ein unbewohntes, verödetes Land fortgeschickt. Niemand stellt sich vor, daß die Sünden Laster sind, die sich von dem Rücken der Menschen abladen und einem Andern aufbürden lassen; es waren sinnbildliche Handlungen, welche Gottesfurcht erwecken, und zur Bekehrung aufmuntern, und in welchen sich gleichsam die Gesinnung des Menschen aussprechen sollte: von unseren früheren Vergehungen sind wir entsündigt, wir haben alle Gemeinschaft mit denselben aufgegeben und sie gänzlich von uns entfernt.[61]) In Betreff des Weines ist mir noch bis jetzt unbegreiflich geblieben, warum er dargebracht wurde, da schon die Götzendiener solchen darzubringen pflegten? Ich konnte keinen Grund dafür entdecken; ein [62]) Anderer aber gibt diesen an: [63]) Dem sinnlichen Vermögen, dessen Sitz die Leber ist, sagt am meisten das Fleisch zu; dem Seelenvermögen, dessen Sitz das Herz, sagt am meisten der Wein zu; ebenso ist dem Vermögen, das seinen Sitz im Gehirn hat, dem Geistesvermögen, Musik angenehm. Mit demjenigen, was diesem Vermögen am angenehmsten ist, weiht der Mensch daher gleichsam der Gottheit alle seine Vermögen. Darum waren die Bestandtheile des Opfers, Fleisch, Wein und Musik.

Was die Wallfahrt (nach Jerusalem) betrifft, ist der Nutzen einleuchtend; denn die Versammlungen, die sie veranlasset, haben den Nutzen, daß sie den Eifer für das Gesetz erneuern, und das Band der Liebe unter den Menschen befestigen. Der Nutzen, das Volk (alle sieben Jahre) zu versammeln (zur Anhörung der Gesetzes-Vorlesung), steht ausdrücklich in der Schrift: (Deut. 31, 12.) „Damit sie hören ꝛc." [64]) Das Geld für die zweite Zehnte sollte deßwegen nach Jerusalem gebracht werden, damit man es dort verzehren, wie wir erklärt haben. Dasselbe gilt von der Frucht des vierten Jahres und von der [65]) Zehnte der Thiere. Es sollte nehmlich durch das

---

Sechsundvierzigster Abschnitt.

1. Theil Seite 219 — 220 und 233. Besonders interessant für diesen Gegenstand ist die Stelle in Hai Eben Joktan, wo die Entstehung dieses Naturmenschen aus der Erde beschrieben wird. Vergl. Eichhorns Uebersetzung dieses Buches S. 74.

[64]) Cf. oben S. 263. Cf. 5. B. M. 14, 22 — 29 und 3 B. M. 19, 14. Bei der Frucht des vierten Jahres sagt M. nicht דמי נטע רבעי, weil in der Schrift Nichts von Auslösung vorkommt; allein nach den Rabbinnen war, wie bei מעשר שני die Auslösung gestattet, ja nach בית שמאי (Trkt. Peah Cap. 7, 6) war bei der Auslösung nicht einmal die Zuzählung des Fünftels nöthig, zu welcher das Gesetz bei מעשר שני ausdrücklich verpflichtet (3 B. M. 27, 31).

[65]) 3. B. M. 27, 32 — 33. Die Zehnten der Thiere d. h. des Rind-

שם, ולא הותר למכור דבר מאלו ולא לאחרו מזמן לזמן, אלא כמו שאמר יתעלה שנה שנה, ועל כרחו יעשה בהם צדקה, וכבר הזהיר על הצדקה במועדים ואמר ושמחת בחגיך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה וגו׳, הנה זכרנו טעם פרטי זה הכלל והלקים רבים מהם:

פרק שבעה וארבעים

רמצוות אשר כלל אותם הכלל השנים עשר, והם אשר ספרנום בספר טהרה, ואע״פ שכבר זכרנו תועלתם בכלל, אני מוסיף עליהם ביאור ואתן טעם זה הכלל כראוי, ואח״כ אתן טעם מה שהתבאר לי טעמו מפרטיו, ואומר שזאת תורת השם אשר נצטוה בה משה רבינו והתיחסה אליו, לא בא רק להקל העבודות והטורחים, וכל מה שאיפשר שתדמה בקצתם שיש בו צער או טורח גדול, אינו רק מפני שאינך יודע המנהגים ההם והדעות הנמצאות בימים ההם ראה ההפרש אשר בין שישרוף האדם את

Sechsundvierzigster Abschnitt.

und Kleinviehs wurden im Tempel geschlachtet, und nach der Sprengung des Blutes und der Opferung der Eingeweiden aßen die Eigenthümer das Fleisch in Jerusalem. Cf. Sebachim 56 b die Mischna.

[66]) M. scheint hier anzunehmen, daß das Gesetz von dem Hinaufbringen der Frucht des vierten Jahres nach Jerusalem nur für den Ertrag des Weinbergs gilt, wie auch (Trkt. Berachot 35 a) ein Rabbi annimmt הד תני כרם רבעי, wie wohl M. in Mischna Tora (Hilchot Maaser Scheni Cap. 10, 1) den gegnerischen Grundsatz aufstellt, כל שהוא חייב בערל׳ יש לו רבעי. Uebrigens konnte man auch die Trauben des vierten Jahres in natura hinaufbringen. cf. Traktat Trumot Cap. 11, 3

[67]) D. h. man durfte es zu keinem fremden Gebrauch veräußern, sondern Alles sollte in Jerusalem verzehrt werden.

[68]) Die zweite Zehnte und die Zehnte des Viehes und überhaupt Alles, was von Geschenken, Gelübden und Opfern nach Jerusalem zu bringen war, mußte jeder, der solches vorräthig hatte, am nächsten Feste nach Jerusalem bringen (hieraus scheint sich auch der eigentliche Grund der Mischna Schkalim Cap. 3, 1 und Bechorot 57 a שלש גרנות למעשר בהמה zu erklären. Cf. Talmud Bechorot l. c.) Wer dies versäumte, hatte ein Gebot übertreten (עובר בעשה). Denn es heißt: 5. B. M. 12, 5—6 ובאת שמה והבאתם שמה, womit die Schrift nach der Auslegung der Rabbinen sagen will (Cf. M. Hilchot Maase Hakorbanot Cap. 14, 13) „Zur Zeit wo du das Fest feierst, nimm Alles mit

das Fleisch der Zehnten, [66]) den Wein des vierten Jahres, und das Geld des zweiten Zehnten Ueberfluß an Nahrungsmitteln daselbst vorhanden sein. Daher durfte man diese Gegenstände nicht [67]) verkaufen, noch das Hinaufbringen (nach Jerusalem) auf eine spätere Zeit verschieben, [68]) sondern es mußte, wie es in der Schrift heißt: (Deut. 14, 22.) „Jahr für Jahr" geschehen.

Dies gab nothwendig zu ihrer Verwendung für Almosen Veranlassung. Die Wohlthätigkeit an Festtagen wird jedoch noch besonders eingeschärft, wie es heißt: (Deut. 16, 64.) „Und freue dich an deinem Feste, du und dein Sohn und deine Tochter und der Levit und der Fremdling, die Waise und die Wittwe." Hiermit habe ich dir die Ursache von den einzelnen Verordnungen dieser Klasse, ja selbst von vielen näheren Bestimmungen derselben, mitgetheilt.

Siebenundvierzigster Abschnitt.

Die Verordnungen, welche die zwölfte Klasse umfaßt, haben wir im Buche Tahara dargestellt. Wiewohl wir schon deren Nutzen im Allgemeinen erwähnt haben, wollen wir doch diesen Gegenstand ausführlicher erläutern. Wir werden daher zu erst den Grund der Klasse überhaupt näher bestimmen, und sodann, so weit mir klar geworden ist, den Grund der einzelnen Verordnungen mittheilen. Ich behaupte nehmlich, daß dieses göttliche an Moses gegebene und nach dessen Namen benannte Gesetz vorzüglich Erleichterung der Pflichtlasten und Verminderung der Dienstbeschwerden bezweckte. Wenn dir Manches mühselig und mit großer Last verbunden zu sein scheint; so entsteht dies aus deiner Unkenntniß der früheren gottesdienstlichen Gebräuche und Satzungen. Betrachte nur den Unterschied zwischen [2]) dem

---

Sechsundvierzigster Abschnitt.

und entledige dich deiner Pflichten gegen Gott" Cf. Trkt. Rosch Haschana 4 a תנו רבנן חייבי הדמין והערוכין וכו' l. c. b. האי לעשה und l. c. 6 a חד דאמר ולא אפריש וכו' und ibidem אמר רבא כיון שעבר עליו רגל א' עובר בעשה Cf. auch Siphri zu der angeführten Stelle des Pentateuch.

Wer hingegen 3 Festen (nach dem תנא קמא Roschhaschanah 4 b, dem רבא l. c. 6 b und Sephri l. c. beistimmt) verfließen läßt, der hatte gegen ein Verbot gehandelt (עוברבלא תעשה לא תאחר לשלמו 5. B. M. 23, 22). Warum M. hier nicht den Vers ובאת שמה והבאתם שמה anführt, sieht man nicht ein, besonders, da in dem von ihm erwähnten Vers kein Belege für מעשר בהמה enthalten ist. Sodann scheint nach ihm gegen den Talmud das Hinaufbringen nach Jerusalem nicht schon am nächsten Feste Pflicht zu sein. Endlich nimmt er, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht offenbar an, daß in dem Verbot לא תאחר auch נטע רבעי begriffen ist, während nach den Rabbinen נטע רבעי davon ausgeschlossen zu sein scheint. Cf. die angeführte Stelle in Rosch Haschanah 4 a תנו רבנן חייבי הדמין וכו' und M. Hilchot Maase Hakorbanot Cap. 14, 13.

Siebenundvierzigster Abschnitt.

[1]) S. oben S. 237.
[2]) cf. oben S. 253 Anm. 16.

את בנו לעבודת אלהיו, ובין שישרוף בן יונה לעבודת אלהינו, כתוב בתורי כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם, וזאת היתה עבדתם לאלהיהם ומעבודתינו בכיוצא בזה לשרוף בן יונה או מלא כף סולת, ולפי זה העניין הוכיח השם אומתינו בערה מרותה, עמי מה עשיתי לך ומה הלאיתיך ענה בי, ונאמר עוד בזה העניין, המדבר הייתי לישראל אם ארץ מאפליה מדוע אמר עמי רדנו לא נבא עוד אליך, ר"ל אי זו מצות טורח היתה להם בזאת התורה עד שיצאו מכללה וכבר קראנו השם יתעלה: ואמר מה מצאו אבותיכם בי עול כי רחקו מעלי וגו' כונת אלו הפסוקים כולן עניין אחד, וזאת היא הקדמה גדולה לא תסור משכלך, ואחריה אומר כבר בארנו שהכונה כולה היתה במקדש להתחדש בו התפעלות לבא אליו ושיירא ויפחד כאמרו, את מקדשי תראו וכל דבר נכבד כשיתמיד האדם לראותו יחסר מה שבנפש ממנו וימעט מה שהיה מגיע בגללו מן ההתפעלות, כבר העירו החכמים ז"ל על זה העניין ואמרו שאין טוב להכנס למקדש בכל עת שירצה, וסמכו זה לאמרו הוקר רגלך מבית רעך, ומפני שהיתה זאת הכונה, הזהיר הש"י הטמאים מהיכנס למקדש עם רוב מיני הטומאות, עד שכמעט שלא תמצא אדם טהור רק מעטים, כי אם ינצל ממגע נבלה לא ינצל ממגע אחד משמנה שרצים הנופלים תמיד בבתי' ובמאכלים ובמשקים, והרבה פעמים ירמסם האדם דרך הליכתו, ואם ינצל מזה לא ינצל ממגע נדה או זבה או זב או מצורע או משכבם, ואם ינצל מאלו לא ינצל משכיבת אשתו או מקרי, ואפילו הטהור מאלו הטומאות לא הותר לו להכנס למקדש עד שיעריב שמשו, ולא הותר לו להכנס בלילה במקדש

פי'

Siebenundvierzigster Abschnitt.

[3]) Traktat Chagiga 7 a.
[4]) cf. התורה והפילוסופיא S. 15.
[5]) 3 B. M. 11, 39 — 40.
[6]) Ibidem 11, 29 — 38.
[7]) 3. B. M. Cap. 15.
[8]) 3. B. M. 13, 1 — 46
[9]) 3. B. M. 15, 4, 20, 27. Ueber das Lager des Aussätzigen cf. Trak.

dem Verbrennen des eignen Sohnes in gottesdienstlicher Absicht, und zwischen dem Verbrennen einer jungen Taube. Es heißt im Gesetze: (Deut. 12, 31.) „Denn auch ihre Söhne und ihre Töchter verbrennen sie im Feuer ihren Göttern." Solchen Dienst erwiesen sie ihren Göttern, dagegen bestand unser derartiger Dienst in der Verbrennung einer Taube und einer Handvoll Feinmehl.

Mit Beziehung auf diesen Punkt lautet die Ermahnung Gottes an unsre Nation zur Zeit ihrer Abtrünnigkeit: (Micha 6, 3.) „Mein Volk! was habe ich dir gethan? womit habe ich dich belästigt? zeuge wider mich," ferner heißt es in diesem Sinne: (Jeremias 2, 31.) „War ich Israel öde Wüste? ein Land tiefer Finsterniß? warum spricht mein Volk: Wir sind frei, wollen nicht mehr zu dir kommen?" Er wollte hiermit sagen, welches lästige Gebot finden sie in diesem Gesetze, daß sie es verwerfen? Auf gleiche Weise rief uns die Gottheit zu (ibidem 2, 5): „Was für Unrecht entdeckten eure Vorfahren an mir, daß sie sich von mir entfernten?" Alle diese Verse haben eine und dieselbe Bedeutung. Diese vorläufige Bemerkung ist wichtig, und verdient, daß du sie deinem Gedächtniße einprägst. Sodann sage ich, daß, einer früheren Bemerkung gemäß, des Gesetzes Hauptaugenmerk bei dem Tempel (bei den Vorschriften über denselben) war, in dem Hineintretenden eine höhere Stimmung und Ehrfurcht und Scheu zu erwecken, wie es heißt: (Lev. 19, 30.) „Und vor meinem Heiligthum sollt ihr Ehrfurcht haben." Aber die Ehrfurcht, welche wir selbst dem erhabensten Gegenstande zollen, muß nothwendig eine Minderung erleiden, wenn wir denselben stets vor Augen haben. Schon unsre Weisen machen darauf aufmerksam und sagen: [3]) „Es ist nicht gut, das Heiligthum zu betreten zu jeder beliebigen Zeit", sich berufend auf den Vers (Sprüche 25, 17.): Mache dich im Hause deines Freundes selten. In dieser Absicht untersagte die Gottheit den Unreinen den Eintritt in den Tempel, und bestimmte [4]) so viele Arten der Unreinheit, daß nur äußerst wenig Menschen rein sein können. Denn wer von der Berührung [5]) eines Thierleichnams befreit bleibt, kann kaum entgehen der Berührung eines der [6]) acht Kriechthiere, welche stets im Hause in Speisen und Getränke fallen, auch oft von dem Menschen im Gehen zertreten werden. Hütet er sich auch davor, wird er doch nicht vermeiden können die [7]) Berührung einer Abgesonderten, einer Flußsüchtigen, eines Flußsüchtigen, eines [8]) Aussätzigen oder [9]) des Lagers derselben. Und wenn er auch diesen entgeht: so wird er endlich unrein durch [10]) Beschlafung seiner Frau oder [11]) durch Samenergießung. Selbst wer sich von diesen Unreinigkeiten reinigte, durfte nicht eher in den Tempel gehn, als nach Untergang der Sonne [12]); dieselbe Nacht aber war es ihm nicht erlaubt, den Tempel

---

Siebenundvierzigster Abschnitt.

tat Kelim 1, 4 und den Kommentar d. M. zu dieser Stelle, und M. Tumat Zaraat, Cap. 10, 11.

[10]) 3. B. M. 15, 18 cf. Herodot 2, 64.

[11]) 3. B. M. 15, 16 und 5. B. M. 23, 11 — 12.

[12]) D. h. solche Unreine, die zu ihrer vollständigen Reinigung noch eines

פי׳ אפילו משיעריב שמשו כמו שהתבאר במדות ובתמיד, ובלילה ההוא ישכב עם אשתו על הרוב או תתחדש לו סבה מסבות הטומאה וישכים ביומו כאתמולו ויהיה זה כולו סבה להתרחק מן המקדש ושלא ידרכו בו בכל עת, וכבר ידעת אמרם אין אדם נכנס לעזרה לעבודה ואפילו טהור עד שהוא טובל, באלו הפעולות תתמיד היראה ויגיע ההתפעלות המביא לכניעה המכוונת, וכל אשר תהיה הטמאה יותר נמצאת יהיה הטהרה ממנה יותר כבידה וזמנה יותר ארוך, ההתאהל עם המתים וכ״ש הקרובים היא יותר נמצאת מכל טומאה ואין לה טהרה אלא עם אפר פרה עם רוחק מציאותה ואחד שבעת ימים, והזיבות והנדות יותר ממגע טמאים, מפני זה צריכין שבעת ימים ואשר יגע בהם יום אחד, ולא תשלם טהרת זב וזבה ויולדות אלא בקרבן, מפני שהיא מעט מציאות מן הנדות ואלו כולן ג״כ דברים מכוערים נמאסים ר״ל זב וזבה ונדה ומצורע ומת ונבלה ושרץ ושכבת זרע: ועלו בידינו מאלה המשפטים תועלות גדולות ורבות, אחת מהן להתרחק מן הכיעור והמיאוס והשנייה שמירת המקדש והשלישית

Siebenundvierzigster Abschnitt.

Opfers bedurften, wie z. B. der Flußsüchtige und die Gebärerin. מחוסרי כפרה cf. Kritot 3b die Mischna und Kelim 1, 8. In den im Texte angeführten Traktaten Midot und Tamid findet sich Nichts.

13) Traktat Joma 30 a. cf. Tosephot daselbst. Es ist hier die Männer-Vorhalle gemeint, wie Bartenura zu Kelim l. c. bemerkt. „Des Gottesdienstes wegen" scheint die Mischna deßwegen hinzuzufügen, weil man wohl ohne solchen Zweck nicht den Tempel zu betreten pflegte.

14) a. B. M. Cap. 19 cf. Traktat Parah 2, 5 und Herodot 2, 38.

15) Sie mußte oft mit bedeutenden Summen bezahlt werden. Traktat Kiduschin 31 a.

16) Der Widerspruch mit den eben aufgestellten Principien, nach welchen die Reinigung der häufiger vorkommenden Unreinigkeiten erschwerter war, ist offenbar, und wird in dem Commentar Schem Tob, dem er schon auffiel, unglücklich gelöst.
Ein zweiter Widerspruch dieser Darstellung liegt darin, daß M. das Zu-

Tempel zu betreten, wie erhellt aus dem Traktat Midot und Tamid. Während dieser Nacht wohnt er meistens seiner Frau bei, oder es trifft sich sonst eine Veranlassung zur Unreinheit, so daß er eben so unrein wie am gestrigen Tage aufsteht. Dies Alles trägt dazu bei, daß der Mensch sich vom Heiligthum entfernt hält, und in dasselbe nicht zu jeder Zeit hineingeht. Du weißt ferner, was die Rabbinen sagen: [13]) Kein Mensch darf, auch wenn er rein ist, in die Vorhalle gehn des Gottesdienstes wegen, bis er sich gebadet hat. Durch diese Handlungen wird die Ehrfurcht erhalten, und jene Seelenstimmung erweckt, welche, was das Gesetz vorzüglich beabsichtigt, das Gefühl der Demuth erzeugt. Je häufiger aber eine Unreinigkeit vorkommt, desto beschwerlicher und langwieriger ist die Reinigung. Der Aufenthalt namentlich der Verwandten und der Nachbaren in einem Zelte mit Todten ist häufiger als jede andere Verunreinigung. Daher [14]) erfordert die Reinigung die Asche der schwer [15]) aufzubringenden rothen Kuh, und ist erst nach sieben Tagen vollendet. Die Flußsucht und der Blutfluß sind öfter als das Berühren unreiner Gegenstände. Daher ist, wer an denselben leidet, sieben Tage, und wer eine solche Person berührt, Einen Tag unrein. Vollendet aber wird die Reinigung eines und einer Flußsüchtigen und einer Gebärerinn erst durch ein Opfer, [16]) weil sie seltener sind als die Blutflüßigen. Alle genannten indessen sind eckel- und abscheuerregend, nehmlich der und die Flußsüchtige, die Abgesonderte, der Aussätzige, der Leichnam, das gefallene Vieh, das Kriechthier und der menschliche Zeugunssamen. Mit diesen Verordnungen werden aber mannichfaltige und wichtige Zwecke erreicht: erstens die Entfernung von dem Widrigen und Eckelhaften; zweitens die ehr-

---

Siebenundvierzigster Abschnitt.

sammensein mit Todten für häufiger als jede andere Verunreinigung betrachtet, während er unmittelbar vorher sagt, der Mensch könne der Berührung eines der acht Kriechthiere kaum ausweichen, da sie in Speisen und Getränke zu fallen und oft im Gehen zertreten zu werden pflegen. Auch ist unstreitig der Blutfluß, der doch zu bestimmten Zeiten eintritt, häufiger als das Zusammensein mit einem Todten, was schon Schem Tob richtig bemerkt, aber wie aus dem eben hervorgehobenen zweiten Widerspruche erhellet, Maimonides sehr ungenügend dadurch rechtfertigt, daß dieser das Zusammensein mit einem Todten nicht für häufiger vorkommend als der Blutfluß, sondern als die Berührung der an sich unreinen Dinge z. B. des Thierleichnams, der Kriechthiere ꝛc. ꝛc. ausgebe. Die Darstellung, die sich ebenso in den beiden arabischen Cod. findet, wird, wenn sie wirklich in dieser Gestalt aus der Feder des Maimonides geflossen ist, ewig eine crux interpretum bleiben.

והשלישית לישא פנים למנהג המפורסם כי היה מטורח הצאבא הגדול בעניין הטומאה מה שתשמעהו עתה והרביעי להקל הטורח ההוא מעל האדם ושלא ימנעהו עניין הטומאה והטהרה מעסק מעסקיו: כי זאת המצוה של טומאה וטהרה אינה נחלית רק במקדש וקדשיו לא בזולתם: בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא אבל לזולת' אין חטא עליו אם ישאר טמא כל אשר ירצה ויאכל חולין טמאין כמו שירצה, והמפורסם מדעת הצאבה עד זמננו זה בארצות המזרח ר"ל שארית המגושי (a, שהנדה תהיה בבית בפני עצמה, וישרפו המקומות אשר תלך עליהם, ומי שמדבר עמה יטמא, ואפילו עם עבר רוח על הנדה ועל הטהור יטמא, ראה כמה בין זה ובין אמרנו כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה נדה עושה לבעלה, ולא יאסר ממנה רק בעילתה כל ימי טומאתה ומן המפורסם שבדעותם עד זמננו זה, שכל מה שיבדל מן הגוף משער או צפורן או דם הוא טמא, ומפני זה כל ספר אצלם טמא, מפני שהוא נוגע הדם והשער, וכל מעביר תער על בשרו יטבול במים חיים, וכיוצא באלו הטרחים אצלם רבים מאד, ואנחנו אין לנו טומאה וטהרה אלא בקדש ובמקדש, אמנם אמרו יתעלה והתקדשתם והייתם קדושים, אינם בעניין טומאה וטהרה כלל, לשון ספרא זו קדושת מצוה, וכן מה שאמר קדושים תהיו אמרו זו קדושת מצות, ומפני זה קרא העברה על המצות גם כן טומאה, אמר באבות המצות ועקריהם שהם, ע"ז וגילוי עריות, ושפיכות דמים, אמר בעבודה זרה, כי מזרעו נתן

Sechsundvierzigster Abschnitt.

a) In den früheren Ausgaben heißt es המגורותי. Wir korrigirten den Text nach den b. c., welche מגוסי haben, und der Leseart, wie sie Buxtorf von einem hebräischeu m- s. anführt.
Vergleiche den Commentar Aphudi. Der Hervorhebung unsres obigen ersten Wodersspruches fügt er die Worte hinzu:
וכבר השיג זה הרבי שמואל ן'תבון ז"ל לכן תקן הרב הנזכר ללשון הנזכר הראשון כך וכל אשר תהיה הטומאה יותר מעטה המציאות יהיה הטהרה ממנה יותר כבדה.
Diese Emmendation des Textes, mit welcher auch die folgende unzertrennlich verbunden ist:
ההתאהל עם המתים מכ"ש עם הקרובים היא יותר מעטה המציאות und die auch ראב"ן (?) (דבור שני, ס' in ס' מאמר השכל) vor sich hatte, beseitigt alle erwähnten Schwierigkeiten, und es ist darum schade, daß

erbietige Entfernthaltung vom Heiligthum; drittens [17]) das Rücksichtnehmen auf eine festgewurzelte Sitte — die Zabier nehmlich bürdeten sich eine drückende Last auf in Betreff der Verunreinigung, wie du gleich hören wirst — viertens die Erleichterung dieser Last, damit den Menschen das Gesetz über Unreinheit und Reinigung von keinem seiner Berufsgeschäfte abhalte. Denn diese Verordnungen beziehen sich bloß auf das Heiligthum und das Geweihte, wie es heißt: (Lev. 12, 4.) „So daß sie nichts Heiliges anrühre und in das Heiligthum nicht komme." Uebrigens darf er ohne eine Sünde zu thun, unrein bleiben, so lange er will, oder auch gemeine unreine Speisen essen, so viel ihm beliebt. Hingegen war es eine verbreitete und ist noch in unserer Zeit im Orient bei den Ueberresten der Magier fortdauernde Sitte der Zabier, daß [19]) die Nidah in einem abgesonderten Hause wohnt, daß die von ihr betretenen Stellen verbrennt werden, und Jeder, wenn er mit ihr redet, oder selbst, wenn ein Wind über ihn und die Nidah weht, unrein wird. Welcher Unterschied zwischen dieser Sitte und unsrer Lehre [20]):" „Alle Arbeiten, welche eine Frau dem Manne zu leisten hat, darf sie auch als Nidah verrichten", nur darf er ihr nicht beiwohnen, so lange sie in ihrem unreinen Zustande ist.

Ferner gehört es zu ihren auch jetzt noch fortdaurenden Sitten, daß sie Alles, was sich von dem Körper ablöset, wie Nägel oder Blut als unrein betrachten. Daher ist ihnen jeder Barbier unrein, weil er Blut und Haare berührt, und wer ein Scheermesser über seinen Körper führt, muß sich in Quellwasser baden. Dergleichen lästige Sitten finden sich bei ihnen noch sehr viele. Uns aber haben die Begriffe rein und unrein nur in Beziehung auf Geweihtes und auf das Heiligthum Bedeutung. Denn die Worte der Schrift: (Lev. 11, 44.) „Ihr müßt euch also heilig halten, daß ihr heilig werdet" beziehen sich nicht auf äußere Verunreinigung und Reinigung. Daher heißt es über diese Stelle im Buche Siphra: „Hierunter verstanden die Heiligung durch Beobachtung des Gesetzes": desgleichen sagen die Rabbinen bei der Stelle (Lev. 19, 2.): „heilig sollt ihr sein" hierunter ist verstanden die Heiligung durch Beobachtung des Gesetzes. Daher nennt auch die Schrift die Uebertretung der Gebote Verunreinigung. Dies findet sich bei den Haupt- und Grundverordnungen, bei dem Götzendienst, der Blutschande und dem Menschenmord. So heißt es beim Götzendienst (Lev. 20, 3.): „Weil er

---

Siebenundvierzigster Abschnitt.

Aphudi den Ort nicht angibt, wo Ibn Tibbon dieselbe vornimmt. Vergl. in den Igarot den Brief des Ibn Tibbon an M. p. 12 a:
וזו אפער פי מיחל וכו' עוררהלי פרק אחד מן הפרקים האחרונים מן החלק השלשי וכו':
Er meint vielleicht unsre Stelle, und hat diese, da ihm M. in seinem Antwortschreiben beistimmt (S. l. c. p. 13 a יפה שאלתבכל אשר שאלת) in einer spätern Ausgabe verbessert, während in der ersten der Fehler stehen blieb.

[17]) D. h., wie Schem Tob richtig erklärt, man soll bei Verbesserungen jeder Art auf das Bestehende Rücksicht nehmen; ein bedeutungsvoller Wink für die Rabbinen unserer Zeit!

[19]) Cf. oben S. 193 Anm. 6, ferner die Igarot d. M. p. 8 und Munk

נתן למלך למען טמא את מקדשי ולחלל את שם קדשי, ובגילוי עריות, אל תטמאו בכל אלה, ובשפיכות דמים, ולא תטמאו את הארץ, הנה התבאר שמלת טומאה נאמרת בשתוף על שלשה עניינים, נאמרת על מדות (b האדם ועברו על המצוה בו ממעשה או דעת, ועל הזיהומים ועל הליכלוכים, טמאתה בשוליה, ועל אלו העניינים המדומים, ר"ל מגע דבר פלוני או משא דבר פלוני או לשאת דבר פלוני על כתפיו, ועל זה המין האחרון אמרו אין דברי תורה מקבלין טמאה, וכן הקדושה נאמר' בשיתוף על שלשה עניינים שכנגד אלו השלשה, ומפני שאי אפשר לִהטהר מטומאת מת אלא אחר שבעת ימים ובמציאות אפר הפרה ג"כ והיו הכהנים צריכים תמיד להכנס אל המקדש להקריב, הוזהר כל כהן מטומאת מת לבד, רק להרחק גדול אשר יכבד עניינו על הטבעים, ר"ל להמנע מקרוב אל האבות ואל הבנים ואל האחים ולעמוד עמהם ולנגוע בהם: ולרוב הצרך להיות כהן גדול במקדש תמיד, לאמרו והיה על מצחו תמיד, הוזהר מלטמא למת כל עקר ואפילו לאלו הקרובים, הלא תראה איך זאת האזהרה אינה כוללת הנשים, בני אהרן ולא בנות אהרן, מפני שאין הנשים צריכות בהקרבה, ומפני שאי אפשר שלא ישגה אדם מישראל ויכנס למקדש טמא, או יאכל קדשים והם טמא, או אפשר שיעשה זה במזיד כמו שיעשו הרשעים העבירות הגדולות והם מזידים¹, צוה מפני זה להקריב קרבנות שיכפרו על טומאת מקדש וקדשיו, קצתם לזדון וקצתם לשגגה לפי מיניהם, והם שעירי הרגלים ושעירי ראשי חדשים, ושעיר המשתלה, כמו שהתבאר במקומותיו, כדי שלא יעלה בלב המזיד שלא עשה רעה גדולה כשטמא מקדש ה', רק ידע שנתכפר לו בשעיר אמר ולא ימותו בטומאתם, ואמר

ונשא

Siebenundvierzigster Abschnitt.

b) In b. c. עלי עציאן „von der Widerspenstigkeit.“ Wir lesen deshalb für מדות, wie es in den früheren Ausgaben heißt, מרות:
a. a. O. S. 67 Anm. 66. Ueber die noch bestehenden lästigen Gebräuche der amerikanischen Aborigenen in Betreff der Weiber und Mädchen während ihrer Menstrualzeit cf. Encyclopädie von Ersch und Gruber Band 6 S. 21.

¹⁹) Cf. (מנורת המאור נר ג' כלל ו' חלק ה' פרק ד'). Dieser Verfasser betrachtet daselbst die älteren strengeren auf die Nidah bezüglichen Sit-

er von seinem Samen dem Meloch hingegeben, um damit zu verunreinigen mein Heiligthum und zu entweihen meinen heiligen Namen;" eben so bei der Blutschande (Lev. 18, 24.) „Verunreinigt euch nicht durch alles dieses"; desgleichen beim Menschenmord: (Num. 35, 34.) „Verunreinigt nicht das Land, in welchem ihr wohnt". Hieraus erhellt, daß das Wort Unreinheit (טומאה) homonymisch in drei Weisen gebraucht wird: erstens von der Widerspenstigkeit des Menschen und seiner Uebertretung eines Gebotes, das entweder eine Handlung oder eine Lehre betrifft; zweitens von äußerem Schmutz und Unflath (Klagelied 4, 9.): „Ihr Unflath haftet an ihrem Saume"; drittens von jenen widrigen Dingen, wenn man sie anrührt, auf der Schulter trägt oder mit ihnen unter einem Zelte ist. In der letzten Bedeutung genommen ist es in [21]) dem rabbinischen Satze: „Die Worte des Gesetzes nehmen keine Unreinheit an". Eben so wird das Wort Heiligkeit (קדושה) homonymisch in drei den genannten entgegengesetzten Weisen gebraucht. Und da die Reinigung der durch eine Leiche bewirkten Unreinheit erst nach sieben Tagen zu Stande kommen kann, und die Anwendung der Asche von der Kuh erforderte, die Priester aber beständig ins Heiligthum gehen mußten, um daselbst zu opfern: [22]) darum verbot das Gesetz jedem Priester nur die Verunreinigung an einer Leiche, schloß jedoch dabei den Fall aus, bei welchem dieses Verbot der Natur widerstrebt hätte, als das des Zusammenseins mit der Leiche der Eltern, Kinder und Brüder. Der Hohepriester aber, weil er beständig in dem Heiligthum verweilen sollte, wie es heißt (Ex. 28, 38.): „Es sei (das Schaublatt) beständig an seiner Stirne" durfte sich an gar keiner Leiche, selbst an [23]) der dieser Verwandten nicht verunreinigen. Du siehst nun ein, warum sich dies Verbot nicht auch auf die Frauen erstreckte, wie unsre Rabbinen [24]) erklären (Lev. 21, 1.): „Den Söhnen Aarons", „nicht aber den Töchtern Aarons", deswegen nehmlich, „weil den Frauen nicht oblag, Opfer darzubringen. Und da es unmöglich ist, daß nicht entweder unvorsätzlich ein Israelite als Unreiner in den Tempel geht, und geweihte Speisen genießt, oder gar vorsätzlich dieses thut, wie die Ruchlosen die größten Sünden vorsätzlich verüben; darum gebot Gott Entsündigungsopfer darzubringen, theils für die absichtliche, theils für die unabsichtliche Verunreinigung des Tempels und des Geweihten. Dergleichen sind [25]) die Böcke an den Feiertagen, die Böcke an den Neumonden und der am Versöhnungstage wegzuschickende Bock, wie an seinem Orte erläutert ist: es sollte der vorsätzliche Sünder nicht glauben, er habe kein schweres Verbrechen begangen durch die Verunreinigung des göttlichen Heiligthums, sondern er soll wissen, es sei ihm jenes vergeben durch die

---

ten, von welchen sich (1. B. M. 31, 35) noch Spuren finden, aus einem andern Gesichtspunkte als M., und hält die Erleichterungen, welche die späteren Rabbinen einführten, für eine von ihrem Zeitalter gebotene Accomodation.

[20]) Traktat Ketubot 61 a; auch Traktat Schabbat 64 b cf. jedoch מנורת המאור l. c., wo die strengeren im Geiste des früheren Alterthums ge-

ונשא אהרון את עון הקדשים, ונכפל זה העניין הרבה, אבל טומאת צרעת כבר בארנו עניינה, ורבותינו ז"ל ג"כ בארוהו, והודיעו אותו, והעקר המוסכם עליו שהוא עונש על לשון הרע, ושהשנוי ההוא יתחיל בכותלים, ואם עשה תשובה הוא המכוון, ואם עמד במריו יתפשט השנוי ההוא לכלי משרתיו וכלי ביתו, אם עמד במריו יתפשט אל בגדיו ואח"כ לגופו, וזהו מופת מקובל באומה כמו סוטה, ותועלת זאת האמונה מבוארת מצורף אל היות הצרעת מתדבקת וכל בני אדם מואסים אותה ובדלים ממנה וכמעט שהוא בטבע, אך היות טהרתה בעץ ארז ואזוב ושני תולעת ושתי צפורים כבר נודע טעמם במדרשות ואמנם אינו נאות בכונתינו, ואני לא ידעתי עד היום טעם אחד מהם, ולא טעם עץ ארז ואזוב ושני תולעת בפרה אדומה וכן אגודת אזוב שמזים בה דם הפסח איני מוצא דבר שאסמך עליו ביחוד אלה המינים, וטעם קרא פרה אדומה חטאת הוא מפני שהיא משלמת ומבשר

---

haltenen Ansichten mehrerer Talmudisten in Betreff der Nidah angeführt sind.

21) Traktat Berachot 22 a.

22) 3. B. M. 21, 1 — 4.

23) 3. B. M. 21, 10 — 12

24) Traktat Sota 23 b.

25) 4. B. M. 28, 15 und 25. 3. B. M. 16, 21 cf Trkt. Schebuot p. 2.

26) Cf. in Hilchot Tumat Zaraat cap. 16, 10 die hierher gehörige in Form und Inhalt treffliche Stelle, auch des M. Commentar zu Traktat Negaim cap. 12, 5, wo er sich in ähnlichem Sinne ausspricht. Die rabbinischen Stellen über die Bedeutung des Aussatzes finden sich in מנורת המאור נר ב' כלל ד'. Mehrere alten Völker hatten ähnliche Begriffe von dem Aussatze. So betrachteten ihn z. B. die Perser als Strafe der Versündigung gegen die Sonne, verbannten den Einheimischen, der von demselben ergriffen ward, in die Einsamkeit und vertrieben den fremden Aussätzigen mit unerbittlicher Strenge aus ihrem Lande. Herodot 1, 138.

27) M. will sagen der Schaden des Aussatzes an den Kleidungsstücken (3. B. M. 13, 47 — 59) und an den Häusern (ibidem 14, 33 — 53) wäre, so wie die erfolgte Strafe der wirklichen Ehebrecherin, das Aufschwellen des Leibes und das Schwinden der Hüfte (4. B. M. 5, 27) eine übernatürliche, wunderbare Erscheinuug gewesen, welche nur durch das unmittelbare Einwirken der göttlichen Providenz erklärlich wäre. Allein nach neueren Untersuchungen ist der Aussatz an Kleidern und Häusern durchaus nicht in gleiche Kategorie zu bringen mit jener Strafe, welche letztere wegen der Zuversichtlichkeit, mit der sie verkündigt wird, allerdings als ein Beweis für die Göttlichkeit des mosaischen Gesetzes betrachtet werden könnte. Cf. Joseph. Antiquit. III. Cap. XI §. 6.

die Opferung des Bockes, wie es heißt (Lev. 15, 31): „Damit sie nicht sterben wegen ihrer Unreinigkeit," ferner (Ex. 28, 38.): Also trage Aaron die Schuld der Heiligthümer;" und ähnliche Ausdrücke kommen wiederholt vor. 26) Ueber die Unreinheit des Aussatzes haben wir uns selbst sowohl, als auch unsre Lehrer sich ausgesprochen. Sie geben uns als eine einstimmig angenommene Lehre an, daß der Aussatz eine Strafe für die Verläumdung sei. Zuerst tritt dieses Uebel an den Wänden seines Hauses ein, thut er Buße, so ist der Zweck erreicht, verbleibt er aber in seiner Sündhaftigkeit, so verbreitet sich dasselbe über sein Hausgeräth; bekehrt er sich auch dann nicht, so verbreitet sich dasselbe über seine Kleidungsstücke, und endlich über seinen eignen Körper.[27]) Dieses Wunder hat sich als Tradition[28]) bei unserm Volke erhalten, gleich wie das bei dem verdächtigen Eheweibe. Der Nutzen eines solchen Glaubens ist einleuchtend, namentlich, da der Aussatz ansteckend ist, und alle Menschen ihn von Natur verabscheuen und fliehen. Warum aber zur Reinigung des Aussatzes[29]) Cedernholz, Isop, ein karmesinrother Faden und zwei Vögel erfordert werden, davon sind die Ursachen in den[30]) Midraschot angegeben,[30]) aber sie sind nicht befriedigend; und ich weiß bis auf diesen Tag von keinem derselben einen Grund zu bestimmen, so wenig als von dem Cedernholz, Isop und karmesinrothen Faden, bei[31]) der rothen Kuhe. Desgleichen finde ich auch für das[32]) Bündel Isop, vermittelst dessen man das Blut des Pesachopfers sprengte, keinen befriedigenden Grund. Die rothe Kuh wird in der Schrift deßwegen ein Sündopfer genannt, weil die Reinigung dessen, der sich an einer Leiche verunreinigte, durch sie erst vollständig wird

---

Siebenundvierzigster Abschnitt.

Der Ausdruck Aussatz, den die Schrift von gewissen an Kleidern und Gebäuden entstehenden Veränderungen gebraucht, ist figürlich, und von der Krankheit des Aussatzes bei Menschen entlehnt, so wie man (nach Freskal) noch gegenwärtig in Aegypten gewisse von Insekten herrührende Verderbnisse der Bäume Aussatz nennt. Der Aussatz wollener Kleider (Spätere Untersuchungen werden auch über den Aussatz der Kleider von Leinen und Fell Aufschluß geben), wie ihn das Gesetz l. c. beschreibt, rührt aber her von dem Gebrauche oder der Beimischung von Sterbewolle, d. h. der Wolle eines verreckten Schaafes. Der Verkauf der Sterbewolle, die man für Schlachtwolle ausgab, mag wohl in jenen Zeiten häufig gewesen sein; und das Gesetz wollte diesem Betruge vorbeugen, indem es durch die Strenge, mit welcher die mit dem Aussatze behafteten Kleider, wurden die Käufer zur Aufmerksamkeit und Wachsamkeit nöthigte.

Eine andere Bewandtniß hat es mit dem Häuseraussatz, der theils mit dem Schwamme, theils mit dem Salpeter, welcher sich in den Gewölben und dem Gemäuer erzeugt, zu vergleichen ist, und das Bewohnen solcher Häuser mehr oder weniger der Gesundheit nachtheilig macht. Cf. Michaelis mosaisches Recht. Was den Aussatz der Menschen betrifft, so herrscht er noch gegenwärtig in Palästina ebenso und in denselben verschiedenen Graden, wie er im Pentateuch beschrieben ist.

[29]) 3. B. M. 14, 1—33. Cf. Encyclopädie l. c. S. 27 und Michaelis l. c. 4te Theil S. 170.

[30]) Cf. Jalkut Schimoni über פרשת מצורע:

[31]) 4. B. 19.

[32]) 2. B. M. 12, 22.

טהרה טומאת מת להכנס למקדש ולאכול בקדשים אח"כ, כונת הענין שהוא אחר שנטמא נאסר עליו להכנס למקדש ולאכול קדשים לעולם, לולא זאת הפרה שנשאה זה החטא, כציץ שהוא מרצה על הטומאה, וכשעירים הנשרפים, ומפני זה היה העוסק בפרה ובשעירים הנשרפים מטמא בגדים, כשעיר המשתלח אשר יאמן בו כי מרוב מה שנשא מן העונות הוא מטמא מי שנגע בו הנה כבר זכרנו מזה הכלל טעמי מה שידענו לתת בו טעם כפי מה שנראה לנו:

פרק שמנה וארבעים

המצוות אשר כלל אותם הכלל השלשה עשר, הם אשר ספרנום בהלכות מאכלות אסורות ובהלכות שחיטה, ובהלכות נדרים ונזירות, וכבר בארנו בזה המאמר ובפירוש אבות תועלת זה הכלל באור גמור בדברים רחבים מאד, ועוד נוסיף עליו באור בזכרון פרטי המצות המנויות שם ואומר כי כל מה שאסרתו התורה עלינו מן המאכלים מזונם מגונה, ואין בכל מה שנאסר עלינו מה שיספק שאין הזק בו רק החזיר והחלב, ואין העניין כן כי החזיר יותר לח ממה שצריך, ורב הפסלות והמותרות, ורב מה שמאסתו התורה לרוב לכלוכו ומזונו בדברים הנמאסים, וכבר ידעת הקפדת התורה על ראיית הלכלוכים ואפילו בשדות במחנה כל שכן בתוך המדינה

Siebenundvierzigster Abschnitt.

[33]) Die Versöhnung der rothen Kuh ist allerdings gänzlich verschieden von der Versöhnung des Schaublattes, welches die Sünden wegen Verunreinigung des Tempels und der geweihten Dinge versöhnet. Allein auch das Befördern der Reinigung heißt die Schrift Versöhnung. Cf. 3. B. M. 14, 20, ferner 15, 15, 30. Vergl. Munk l. c. S. 71.

[34]) 2. B. M. 28, 38. Cf. Traktat Schbuot 9 b.

[35]) Cf. oben Cap. 46 Anm.

[36]) Traktat Sebachim 104 a.

[37]) 3. B. M. 16, 26. Cf. jedoch l. c. 105 a.

wird, so daß derselbe sodann in das Heiligthum hineingehen und heilige Speisen genießen darf. Wer nehmlich einmal unrein geworden ist, dem würde auf ewig verboten sein, sowohl in das Heiligthum zu gehen, als geweihte Speise zu essen, wäre nicht diese Kuh, welche gleichsam jene Sünde [33]) trägt, gleichwie das [34]) Schaublatt (des Hohepriesters), welches ebenfalls Versöhnung der Verunreinigung bewirkt und die Böcke, welche verbrannt wurden. Daher verunreinigte derjenige, der sich mit der rothen Kuhe und den [35]) zu verbrennenden Böcken beschäftigte [36]), seine Kleider, so wie sich in Beziehung auf den [37]) wegzuschickenden Bock der Glaube bilden mußte, daß er wegen der vielen Sünden, die er wegträgt, jeden verunreinigt, der ihn berührt. Hiermit haben wir nun die nach unsrer Ansicht gültigen Ursachen der unter dieser Klasse enthaltenen Verordnungen angegeben.

Achtundvierzigster Abschnitt.

Die Verordnungen, welche die dreizehnte Klasse umfaßt, haben wir in den Verordnungen über die verbotenen Speisen, das Schlachten, und über die Gelübden und Entsagungen dargestellt. Ueber den Nutzen dieser Klasse haben wir zwar [1]) schon in diesem Werke und im Commentar zu [2]) Abot, gründlich und ausführlich gesprochen, wollen aber nun noch Manches zur Erklärung der einzelnen dort aufgezählten Verordnungen hinzufügen. Ich behaupte nun, [3]) alle Speisen, welche uns das Gesetz verbietet, sind schädliche Nahrungsmittel, und von keiner uns verbotenen Speise könnte die Schädlichkeit bezweifelt werden, ausgenommen [4]) von dem Schweine und dem [5]) Unschlitt. Diese Bezweiflung aber würde mit Unrecht geschehen: denn das Schwein ist von allzufeuchter Natur, und hat einen Ueberfluß an schädlichen Säften. Hauptsächlich aber verbot es darum das Gesetz, weil es höchst unfläthig ist, und sich von eckelhaften Speisen ernährt. [6]) Du weißt aber, wie sehr das Gesetz den Anblick der Unfläthigkeit

---

Achtundvierzigster Abschnitt.

[1]) Cf. oben S. 237.

[2]) Soll heißen in der Einleitung meines Commentars zu Abot. Cf. cap. 35. Anm. 8 und 9.

[3]) Cf. Michaelis mosaisches Recht Band 4, 131 und Munk a. a. O. S. 60 Anm.

[4]) Wahrscheinlich bezieht sich M. auf des Isaak ben Soleiman, eines Zeitgenossen des Avicenna, berühmtes diätetisches Werk, das ursprünglich arabisch geschrieben, ins Hebräische unter dem Titel ספר המסעדים (Cf. Wolfs hebräische Bibliothek No. MCCXIV) übersetzt wurde. In demselben wird nehmlich Seite 502 das Schweinefleisch als eine sehr gesunde Speise gerühmt. (Sprengels Geschichte der Medicin S. 359). Auch Michaelis, wie wohl er in Betreff der Hauptursache des Gesetzes bei dem Verbote unreiner Thiere nicht mit M. übereinstimmt (Cf. Mosaisches Recht l. c.), hält doch mit M. dafür, daß dem Verbote des Schweinenfleisches zugleich eine diätetische Absicht zu Grunde liege; es soll Hautkrankheiten befördern l. c. 134 cf. Munk l. c. und Encyklopädie von Ersch und Gruber Band 6, 21 b.

[5]) 3. B. M. 7, 23 und 25, woraus zugleich erhellet, daß das חלב vom Wildpret erlaubt ist. Cf. oben S. 284.

[6]) 5. B. M. 23, 10—16. Cf. oben S. 230. Anm. 4 und 294.

חמרינה, ואלו היתה מותרת אכילת החזיר היו השווקים עם הבתים יותר מלוכלכים מבית הכסא כמו שתראה ארצות [a] הצרפתים היום כבר ידעת אמרם פי חזיר כצואה עוברת דמי, וכן חלב הקרב משביע ומפסיד העכול ומוליד דם קר מרובק, ושרפתו היתה יותר ראויה מאכילתו, וכן הדם והנבילה קשים להתעכל ומזונם רע וידוע שהטרפה תחלת נבלה היא, ודע שאלו הסימנים רוצה לומר העלאת גרה ושסיעת פרסה בבהמות, וסנפיר וקשקשת בדגים, אין מציאותם סבת ההתר ולא העדרם סבת האסור, ואמנם הם סימן יודע בו המין המשובח מן המין המגונה, וטעם גיד הנשה כתוב, ואמנם טעם אבר מן החי הוא היותו מקנה ומלמד אכזריות, ועוד שכן היו עושים אז מלכי הגוים, וגם לעבודה זרה היו עושים כן: ר"ל שהיו חותכין מן בהמה אבר ידוע ואוכלים אותו ואמנם איסור בשר בחלב עם היותו מזון

עב

Achtundvierzigster Abschnitt.

a) Im Original פרנג, mit welchem Worte, wie auch mit אפרנג die Araber sowohl die Europäer im Allgemeinen, als auch die Franzosen insbesondere benennen. Munk a. a. O. S. 60, Anmerk. will hier die Europäer darunter verstanden haben; wahrscheinlicher ist es jedoch, daß M. hier bloß die Franzosen meint.

7) Traktat Brachot 25 a d. h. man darf an dem Orte, wo das Eine oder das Andere sich befindet, das Schma nicht lesen.

8) Cf. oben S. 282 Anm. 12, Michaelis l. c. 150 — 155 und Encyclopädie l. c. Das Verbot erstreckt sich übrigens nur auf das Blut der Thiere und der Vögel 3. B. M. 7, 26.

9) 5. B. M. 14, 21.

10) 2. B. M. 22, 30. Cf Traktat Chulin 42 a טרפה אינה חיה. Ueber Trepha und die verschiedenen Arten derselben cf. die Mischna l. c. und M. Hilchot Machalot Asurot cap. 4, 6 — 10 und Hilchot Schchitah cap. 5, 1 - 2.

11) 3. B. M. cap. 11, wo auch die Verordnungen über die verbotenen Vögel und die erlaubten Heuschreckenarten enthalten sind. Cf. auch 5. B. M. 14, 6 — 20. Warum die Schrift nur bei den vierfüßigen Thieren so wie bei den Fischen und Heuschrecken die Zeichen der Reinheit angibt, aber bei den Vögeln dieses unterläßt und bloß die unreinen aufzählt, erklärt sich aus einer Bemerkung des heiligen Rabbi (Traktat Chulin 63 b) גלוי וידוע וכו' גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעופות טמאין מרובין על הטהורין לפיכך מנה הכתוב בטמאין Munk a. a. O S. 60 Anm. sagt hierüber: Pour les oiseaux Moise n'indique pas de condition generale de pureté, mais il paroit resulter de l'enumeration des oiseaux impurs, que Moise avoit en horreur tous les oiseaux de proie. Bemerkenswerth ist die Aehnlichkeit dieser Verordnungen der heiligen Schrift mit den Verordnungen des Zoroaster und namentlich des Manu. Bei Munk l. c. heißt es:

Unfläthigkeit selbst auf dem Felde, im Lager, zu verhüten sucht, um wie viel mehr erst in den Städten. Wäre nun das Schwein zu essen erlaubt; so würden die Straßen sammt den Häusern selbst ein heimliches Gemach an Unreinlichkeit übertreffen, was du heutigen Tages noch in Frankreich wahrnehmen kannst. Du weißt ja, was die Rabbinen sagen, [7]) „Der Mund eines Schweines ist gleich Excrementen, die vorübergetragen werden."

Das Fett der Eingeweide ist der Verdauung hinderlich und erzeugt kaltes dickes Blut, weshalb es mehr zum Verbrennen als zum Essen dienlich ist. Eben so ist [8]) Blut und ein [9]) verrecktes Thier schwer zu verdauen und eine ungesunde Speise; eine Trepha [10]) aber ist bekanntlich dem Verrecken nahe. In Betreff [11]) der Zeichen, nehmlich des Wiederkauens und der gespaltenen Klauen bei den Thieren, und der Floßfedern und Schuppen bei den Fischen merke dir, daß weder ihr Dasein den Grund enthält, weshalb dieselben erlaubt, noch ihr Nichtdasein, weshalb dieselben nicht erlaubt sind zu essen; sie sind vielmehr bloße Merkmale, durch welche die gesunde Gattung von der schädlichen unterschieden werden kann. [12]) Die Ursache von dem Verbote der Spannader steht in der Schrift. [13]) Das Glied eines lebendigen Thiers zu essen ist deßwegen verboten, weil dieses an Grausamkeit gewöhnt. Auch pflegten damals solches die heidnischen [14]) Könige zu thun; ferner war es eine Art [15]) Götzenverehrung, daß man ein bestimmtes Glied von dem Thier abschnitt und es aß. [16]) Was das Verbot, Fleisch und Milch gekocht zu essen betrifft,

---

Achtundvierzigster Abschnitt.

Dans les livres de Zoroastre (Boun Debesch. ch. 14) on trouve egalement la division des animaux en purs et impurs et la condition principale des premiers c'est d'avoir les sabots divisés. Im fünften Buche der Gesetze des Manu findet sich (cf. Munks französische Uebersetzung desselben l. c.) in der 11ten Sloka: Qu'ils s'abstiennent de tous les oiseaux carnivores, des quadripedes, qui n'ont pas le sabot divisé und in der 13ten Sloka (l. c. S. 61) Qu'ils s'abstiennent des oiseaux de proie und Sloka 15 und 16 que l'on s'abstiennent donc des poissons. Toutefois on peut manger etc. les poissons a ecailles de toute espece cf. l. c. S. 60 Anm.

12) 1. B. M. 32, 33.

13) 5. B. M. 12, 23 nach der rabbinischen Interpretation Traktat Chulin 101 b u. s. f. Es soll dies schon den Noachiden verboten gewesen sein l. c.

14) M. bezieht sich vielleicht, wenn er nicht aus zabaitischen Quellen schöpft, auf Traktat Aboda Sara 11 a עוקרין על המלכים ואין בו משום דרכי האמורי

15) Auf die Spur der ehemaligen Existenz dieser Sitte leitet l. c. 29 b ועורת לבובין cf. Raschi l. c 32 a unten.

16) Dieses Verbots geschieht dreimal Erwähnung 2. B. M. 23, 19; 34. 26; 5. B. M. 14, 21. Daß die Schrift, welche bloß לא תבשל sagt, nicht ausdrücklich das Essen verbietet, erklärt M. Hilchot Machalot Asurot 9, 2 nach מדרש ויקרא רבה damit, daß, wenn schon das Kochen, das Essen gewiß verboten ist, und bemerkt am Schlusse כדרך שׁשתק

עב מאד בלא ספק ומוליד מלוי רב אין רחוק אצלי שיש בו ריח עבודה זרה אולי כך היו עושין b) בעבודה מעבודתיה או בחג מחגיהם וממה שמחזק זה אצלי זכר התורה אותו שני פעמים תחלת מה שצותה עליו עם מצות החג שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך כאלו אמר בעת הגיכם ובואכם c) לפני לא תבשל מה שתבשל שם על דרך פלוני כמו שהיו הם עושים וזהו הטעם החזק אצלי בעניין ואמנם לא ראיתי זה כתוב במה שראיתי' מספרי הצאבה ואמנם מצות שחיטת בהמה היא הכרחית מפני שהמזון הטבעי לבני אדם הוא מין הזרעים והצומחים בארץ ומבשר בעלי חיים והטוב שבבשר הוא מה שהותר לנו לאכלו וזה מה שלא יספק בו רופא וכאשר הביא הכרח טוב המזון להריגת בעלי חיים כונה התורה לקלה שבמיתות ואסרה שיענה אותם בשחיטה רעה ולא בנחירה ולא יחתך מהם אבר כמו שבארנו, וכן אסר לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד להשמר ולהרחיק לשחוט משניהם הבן לעיני האם כי צער בעלי חיים בזה גדול מאד אין הפרש בין צער האדם עליו וצער שאר ב"ח כי אהבת האם ורחמיה על הולד אינו נמשך אחר השכל רק אחר פעל הכח המדמה הנמצא ברוב בעלי חיים, כמו שנמצא באדם, והיה זה הדין מיוחד בשור ושה, מפני שהם מותר לנו אכילתם מן הבייתות הנהוג לאכלם, והם אשר תכיר מהם d) האם את הולד וזהו הטעם ג"כ בשלוח הקן, כי הביצים אשר שכבה האם עליהם והאפרוחים הצריכים לאמם על הרוב אינם ראויה לאכילה

Achtundvierzigster Abschnitt.

b) Im Original לעל הכדאכאן יוכל „vielleicht wurde solches gegessen.“

c) Im Original ודכולכם בבית ה אלהיכם ענד חגכם „bei eurer Wallfahrt und bei eurem Hineintreten in das Haus des Herrn, eures Gottes“ was auch in die deutsche Uebersetzung aufgenommen wurde.

d) In b. c. והי אלתי יערף מנהא אל אם מן אל ולד „und sie sind es auch, bei denen die Mutter von dem Kinde unterschieden werden kann.“ Dieses scheint die richtige Leseart zu sein, die vielleicht auch der hebr. Uebersetzer vor sich hatte, und nur nicht wissend, daß ערף auch discrevit bedeutet, in eine andere umänderte.

מלאסור הבת מאחר שאסר בת הבת. Im Talmud (Chulin p. 115) finden sich hierüber mehrere andre Erklärungen. Auch ist ferner nach der traditionellen Interpretation nicht nur ein Böckchen in der Milch seiner Mutter, sondern auch das Fleisch von jedem Vieh und, nach Rabbi Jose Haglili, selbst vom Wildpret in Milch zu kochen verboten, und nur das Geflügel von dem Verbote ausgeschlossen. l. c. 113 a die Mischnah.

betrifft; so ist diese Speise ohne Zweifel eine höchst dicke Ueberfüllung erzeugende; nebenbei ist mir der Grund nicht unwahrscheinlich, daß dieselbe auch auf irgend eine[17]) Götzenverehrung Beziehung hatte: sie wurde vielleicht gegessen bei einem gewissen Kultus der Heiden oder an einem ihrer Festtage. In dieser Vermuthung bestärkt mich der Umstand, daß dieses Verbots[18]) zweimal Erwähnung geschieht, nachdem unmittelbar vorher die Verordnug über die Festtage steht: (Ex. 23, 16, und 34, 22) „Dreimal im Jahre erscheine all deine Mannschaft vor dem Angesicht des Herrn, des Ewigen." Er wollte gleichsam sagen: Wenn ihr wallfahret und in das Haus des Herrn eintretet, sollt ihr eure Speisen nicht auf die Weise der Götzendiener kochen. Diesen Grund halte ich für den triftigsten, obwohl ich keinen Beleg dafür in den mir zu Gebote stehenden Büchern der Zabier gesehen habe.[19]) Das Gebot, die Thiere zu schlachten, ist sehr nothwendig. Es besteht nehmlich die natürliche Speise des Menschen in den Pflanzen der Erde, und in dem Fleische der Thiere, von welchem dasjenige, welches wir essen dürfen, das vorzüglichste ist, was kein Arzt bestreiten wird. Da nun das Bedürfniß gesunder Speisen das Umbringen der Thiere nothwendig macht, bestimmte das Gesetz die leichteste der Todesarten, und verbot, sie mit Grausamkeit zu tödten, zu erwürgen, oder ihnen, wie wir erklärt haben, ein Glied abzuschneiden.[20]) Eben so verbot es, ein Thier mit seinen Jungen an Einem Tage zu schlachten, um zu verhüten, daß nicht das Junge vor den Augen der Mutter geschlachtet werde, denn der Schmerz des Thiers wäre hierbei sehr groß. Bei Schmerz dieser Art ist nehmlich kein Unterschied zwischen dem Menschen und den übrigen lebendigen Geschöpfen, weil die zärtliche Mutterliebe für ihr Junges nicht eine Folge der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, welche bei den meisten Thieren eben so gut, wie bei den Menschen sich vorfindet. Es beschränkt sich aber dieses Verbot bloß auf das Rind und das Kleinvieh, weil diese allein unter den Hausthieren wir essen dürfen, und gerade Hausthiere es sind, die man nicht nur gewöhnlich ißt, sondern auch bei denen allein die Mutter das Junge kennt. Denselben Grund hat auch das Gebot von dem Neste[21]) der Vögel. Die Eier nehmlich, welche die Mutter

---

Achtundvierzigster Abschnitt.

17) Cf. in der französischen Bibelübersetzung des Herrn Cahen die Anm. zu 2. B. M. 23, 19.

18) Nehmlich 2. B. M. 23, 19 und 34, 26.

19) 5. B. M. 12, 21 nach der Tradition Traktat Chulin 28 a. וזבחת וכו' דתניא ר' אומר: Cf. oben S. 181 Anm. 7.

20) 3. B. M. 22, 28. Unter שה ist Schaafe und Ziege verstanden. Cf. 2. B. M. 12, 5.

21) 5. B. M. 22, 6 — 8.

22) Traktat Berachot 33 b die Mischnah. Der Talmud gibt als Grund der Mischna an מפני שעושה מדותיו של הק"בה רחמים ואינן אלא גזירות Cf. M. Commentar zur Mischna und Hilchot Tphila cap. 9, 7. Nach Raschi's Commentar über den talmudischen Grund könnte die hier von M. angegebene Erklärung des Gebotes in Gültigkeit bleiben, indem dieses nicht zu den גזירות gehört. Cf. Traktat Joma 67 b. Aus bei-

לאכילה, וכשישלח האם ותלך לה לא תצטער בראות לקיחת הבנים, ועל הרוב יהיה סבה להניח הכל, כי מה שהיה לוקח ברוב הפעמים אינו ראוי לאכילה, ואם אלו הצערים הנפשיים חסה תורה עליהם בבהמות ובעופות כל שכן בבני אדם, ולא תקשה עלי באמרם על קן צפור יגיעו רחמיך וגומר, כי הוא לפי אחת משתי הדיעות אשר זכרנום ר"ל דעת מי שחושב שאין טעם לתורה אלא הרצון לבד, ואנחנו נמשכנו אחר הדעת השני, וכבר זכרנו באור התורה לטעם כסוי הדם והיותו מיוחד בחיה טהורה ועוף טהור, ועם מה שצותנו התורה מאיסור המאכלים האסורים צותנו ג"כ בנדרי אסור, והוא כי כשיאמר אדם זה הלחם אסור עלי או זה הבשר אסור עלי, נאסר עליו לאכלו, כל זה להרגיל לקנות מדת ההסתפקות, ולחסום תאות המאכל והמשתה, אמרו נדרים סייג לפרישות ומפני שהנשים ממהרות לכעוס לקלות הפעלותם וחולשת נפשם, אלו היה עניין שבועותיהם e) ברשותם היה בזה צער גדול בבית ומחלקת והפסד סדר, בהיות זה המין מן המזון מותר לאיש ואסור לאשה, וזה אסור על הבת ומותר לאם, ומפני זה סמך העניין לבעל הבית בכל מה שיש לו בו נזק או תועלת

Achtundvierzigster Abschnitt.

e) Im Original: אימאנהן. Nach der Etymologie dieses Wortes von ימן muß es Alles bedeuten, worauf man die Rechte gibt, also auch Versprechungen und Gelübden. Letztere Bedeutung ist hier ohne Zweifel die richtige.

den Commentaren geht freilich hervor, daß es jedenfalls גזירות d. h. Verordnungen gibt, die keinen erklärbaren Grund haben; wiewohl aus der Mischna an sich dies nicht zu erweisen ist. Cf. Tosphot Jom Tob. דוקא בתפילה שכשאומר בתפילה מחליט הדבר ולהכי משתקין אותו מה שאין כן דרך דרש או פשט. Cf. oben S. 180 Anm. 6. auch des Nachmanides Commentar zu 5. B. M. 22, 6—8.

33) Cf. oben S. 336.

34) 4. B. M. 30, 2—17.

35) Traktat Abot cap. 3, 13.

36) Cf. Schabbat 33 b נשים דעתן קלה עליהן cf. auch Kiduschin 80 b und Aboda Sara 18 b.

ter ausbrütet, und die junge Brut, welche der Mütter noch bedarf, sind größtentheils untauglich zum Essen. Schickt er nun die Mutter weg, so schmerzt diese nicht der Anblick ihrer geraubten Jungen. Meistens aber wird das Gebot veranlassen, daß das Nest unberührt bleibt, weil sich meistentheils das aus demselben Genommene als uneßbar herausstellte.

Wenn aber das Gesetz diese Seelenleiden mit solcher Sorgfalt von den Thieren und Vögeln abzuwenden strebt; wie um so mehr von den Menschen. Du kannst mir aber nicht einwerfen, daß die Rabbinen sagen [22]): Wer betet „bis auf ein Vogelnest erstreckt sich deine Barmherzigkeit" ꝛc. dem gebiete man zu schweigen, denn dieses steht im Einklange mit der Einen der beiden von uns erwähnten Ansichten, mit derjenigen, nach welcher das Gesetz nicht nach einem Zwecke, sondern bloß nach dem göttlichen Willen sich richtet; wir aber folgen der zweiten Ansicht. Von der Verordnung, das Blut zuzudecken, und weshalb sich dieselbe nur auf reines Gewild und Geflügel beschränkt, haben wir schon [23]) die Ursache angegeben. Neben den Verordnungen über die verbotenen Speisen gab uns das Gesetz auch Verordnungen über [24]) die Gelübden der Entsagung. Spricht jemand nehmlich, dieses Brod oder dieses Fleisch sei mir versagt, so ist ihm der Genuß derselben verboten. Es sollte dieses dienen zur stäten Uebung in der Enthaltsamkeit, und zur Bezähmung der Gier im Essen und Trinken. Daher sagen die Rabbinen: Die Gelübden sind ein [25]) Zaun um die Enthaltsamkeit. Da aber die Frauen wegen der Reizbarkeit ihres Temperaments und [26]) der Schwäche ihres Geistes leicht in Zorn gerathen, so würde, wären ihre Gelübden ihrer Willkühr überlassen, dieses Veranlassung zu Streit, Verwirrung und Verdrüßlichkeit im Hauswesen geben, indem jene Speise dem Manne erlaubt, der Frau verboten, jene der Tochter verboten, und der Mutter erlaubt wäre. Darum bleibt dem Familienvater die Entscheidung vorbehalten in allen Fällen, welche ihn berühren. Du siehest daher auch, daß bei derjenigen Frau, welche ledigen Standes ist, und von keinem Familienvater abhängt, die Gelübden dieselbe bindende Kraft haben, wie bei Männern; also bei der, welche keinen Mann, keinen Vater, oder die völlige [27]) Mannbarkeit erreicht hat. [28]) Das Gebot von dem Nasirat sollte offenbar die Enthaltsamkeit vom Weine befördern, welcher zu allen Zeiten den Menschen großen Nachtheil gebracht, [29]) und

---

Achtundvierzigster Abschnitt.

[27]) 4. B. M 30, 17, aus welchem Verse der Talmud entnimmt (Trakt. Nedarin 70), daß der Vater nur die Gelübden der נערה, aber nicht der בוגרת zu lösen befugt ist. נערה heißt das Mädchen, welches das zwölfte Lebensjahr zurückgelegt und die Zeichen hat (הביאה שתי שערות). Sechs Monate später wird es בוגרת cf. M. Hilchot Jschot cap. 2, 1 — 2 und Hilchot Ndarim cap. 11, 1 — 7.

[28]) 4. B. M. 6, 1—21.

[29]) Eine Nachbildung des Verses: Sprüche 7, 26.

Neunundvierzigster Abschnitt.

[1]) Siehe oben Seite 240.

[2]) Die Stelle ist nicht im 9ten, sondern im 8ten Buche cap. 1 enthalten, cf. oben S. 304. Anm. 7. Wahrscheinlicher, als die Annahme eines

48

תועלת, הלא תראה שמי שהיא ברשות עצמה ואינה נמשכת אחד בעל הבירת להנהיגה דינה כדין האנשים בנדרים, ר״ל מי שאין לה בעל ומי שאין לה אב או מי שבגרה, וטעם נזירות מבואר מאד והוא הפרישות מן היין אשר הפסיד מן הראשונים והאחרנים רבים ועצומים כל הרוגיו וגם אלה ביין שגו, ובא מדין הנזירות מה שתראה מאיסור כל אשר יעשה מגפן היין, להרחקה יתירה עד שיספיק לאדם ממנו הדבר הצריך, כי הנשמר ממנו נקרא קדוש, והושם במדרגת כהן גדול בקדושה, עד שלא יטמא אפילו לאביו ולאמו כמוהו וזאת הגדולה מפני שפירש מן היין:

פרק תשעה וארבעים

המצוות אשר כלל אותם הכלל הארבעה עשר הם אשר ספרנום בספר נשים, והלכות איסורי ביאה, וכלאי בהמה ומצות מילה מזה הכלל, וכבר הקדמנו להגיד תכלית כונת זה הכלל, ועתה אחל לבאר פרטיו ואמר, מן הידוע כי צריך אדם לאוהבים כל ימיו, וכבר ביאר זה ארים״טו במאמר התשיעי מספר המדות אם בעת בריאותו והצלחתו יהנה בחברתם, ובעת צרתו יצטרך אליהם ובזקנותו והולשת גופו יעזר בהם, וזאת האהבה נמצאת בבנים יותר ויותר גדולה וכן בקרובים, ולא תשלם האהבה והאחוה ועזר בקרובים רק ביחסים, עד שהמשפחה האחת כשיקבצה אבי אב אחד ואפילו אבי אב רחוק, יהיה ביניהם בעבורו אהבה ועזר קצתם לקצתם וחמלת קצתם על קצתם אשר היא אחרת מכונות התורה הגדולות, ומפני זה נאסרה הקדשה למה שיש בהתרה מהפסד היחס, והיות הנולד ממנה נכרי לבני אדם כלם לא ידע לעצמה קרוב ולא יכירהו אחד מקרוביו, וזהו הרע שבעניינים לו ולאביו, ועניין אחר גדול בטעם איסור הקדשה והוא מניעת רוב תאות המשגל והתמדתו כי בהתחלף גופי הקדשות תוסיף התאוה, כי לא יתעורר האדם לגוף אחד שהרגיל בו תמיד, כהתעוררו לגופות מתחדשות חלוקי הצורות והענינים ובאסור הקדשות תועלת גדולה מאד והיא

Neunundvierzigster Abschnitt.

f) Im Original פי כל מא יתעלק בה „in Allem, was mit ihm im Zusammenhange steht“ (was ihn betrifft).

und der Mächtigen Viele als Opfer hingerafft. „Auch diese, sagt der Prophet, sind durch den Wein irre, taumeln durch das Berauschende" (Jes. 28, 7.). Zur Beförderung größerer Enthaltsamkeit gehört, wie du siehst, zu den Verordnungen des Nasirats das Verbot alles dessen, was vom Weinstocke bereitet wird, damit der Mensch sich auf das Nothwendigste einschränke. Denn wer sich den Wein versagt, wird von der Schrift heilig genannt, ja im Range der Heiligkeit dem Hochepriester gleichgesetzt, so daß er sich wie dieser nicht einmal an der Leiche seines Vaters oder seiner Mutter verunreinigen darf. Solche Würde schmückt ihn, weil er sich des Weines enthält.

Neunundvierzigster Abschnitt.

Die Verordnungen, welche die vierzehnte Klasse umfaßt, haben wir im Buche Naschim und in den Hilchot Isure Biah aufgezählt. Auch gehören die Verordnungen über die verbotene Vermischung verschiedener Thierarten und über die Beschneidung zu dieser Klasse. Der allgemeine Zweck dieser Klasse ist schon früher [1]) angegeben; jetzt wollen wir zur Erörterung des Einzelnen schreiten.

Bekanntlich, sage ich, bedarf der Mensch der Freunde während seines ganzen Lebens, was schon Aristoteles [2]) im neunten Buche der Ethik entwickelt hat. Denn in seinem gesunden und glücklichen Zustande ergötzt ihn ihr Umgang, zur Zeit der Leiden sind sie ihm Bedürfniß, im Alter und bei Körperschwäche sehnet er sich nach ihrer Hülfe. Nun findet sich Freundschaft am häufigsten und in höherem Grade unter Geschwistern und Verwandten. Es beruht aber die Freundschaft, Liebe und gegenseitige Unterstützung unter Verwandten auf der Gemeinschaft des Stammes, so daß zwischen den Mitgliedern einer Familie, mögen sie auch noch so späte Nachkommen eines gemeinschaftlichen Stammvaters sein, diese Liebe und Freundschaft und gegenseitige Unterstützung immer fortdauern.

Dieß zu bewirken war Einer von den erhabenen Zwecken des Gesetzes. Darum [3]) ist die Hurerei verboten, deren Zulassung das Familienband zerreißt, in so fern der in jener Erzeugte allen [4]) Menschen fremd bleibt, Niemanden als seinen Verwandten betrachtet, und von keinem als solcher anerkannt wird: ein unglückvolles Verhältniß für ihn selbst und seinen Vater.

Eine andre wichtige Ursache des Verbots von der Hurerei ist, daß hierdurch die Heftigkeit und die Dauer der wollüstigen Begierde eingeschränkt werde. Der Wechsel der Beischläferinnen vermehrt die Begierde. Denn nicht so heftig ist die Leidenschaft des Menschen für eine Person, an deren Beischlaf er gewöhnt ist, als für fremde, die ihm einen Reiz der Neuheit darbieten.

Das Verbot der Hurerei gewährt ferner den großen Nutzen, daß

Neunundvierzigster Abschnitt.

zwiefachen Irrthums, ist die, daß die Büchereintheilung der Ethik, die M. vorlag, von der unsrigen abwich.

[3]) 5. B. M. 23, 18, cf. Hilchot Ischot cap. 1, 4. משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר לא תהיה קדשה לפיכך כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה לפי שבעל קדשה:

[4]) Cf. Richter 11. 1—2.

והיא מניעת הקטטות, כי אלו היתה הקדשה מותרת, היו באים אל אשה אחת אנשים רבים בעת אחת לפי המקרה ולא היו נמלטים מהמחלוקת, וברוב הפעמים היו הורגים זה את זה או היו הורגים אותה, כענין הנודע מאז, ובירת זונה יתגודדו, ולמנוע אלו הרעות העצומות ולהביא התועלת הכוללת והיא ידיעת היחסים נאסרה הקדשה והקדש, ולא נמצא צד התר למשגל רק ביחד אשה ולישא אותה במפורסם, כי אלו היה די לו ביהודה לבד, היו רוב בני אדם מביאים קדשה לבתיהם זמן אחד מוסכם בין שניהם ויאמר שהיא אשתו, ומפני זה צוה לעשות a) מעשה אחר שייחדה אליו בו והוא האירוסין, ושיפרסם הדבר והוא הנשואין ויקח בועז עשרה נשים וגו' ופעמים שלא יהיה ביניהם הסכמת אהבה ושלום ולא יסודר עניין ביתם והותר לו לגרשה, ואלו היתה מתגרשת בדבור לבד או בהוציאה מביתו, היתה האשה מהוררת אחר פשיעה ויוצאה ואומרת כי גרושה היא b), או כשתזנה עם אדם תאמר היא והנואף שכבר נתגרשה ולזה נצטווינו שלא יתכן לגרש רק בספר שיעיד עליו וכתב לה ספר כריתות ומפני שהשד הזנות והספקות הנופלות בו על האשה רבות מאד, נצטווינו בדיני סוטה, אשר הענין

Neunundvierzigster Abschnitt.

a) Im Original עקרא ועמלא „ein Bündniß und eine Handlung."

b) In b. c. מן קבל „von früherhin."

5) 5. B. M. l. c. ולא יהיה קדש. Auch Nachmanides fasset die Schrift in diesem Sinne auf, cf. Onkelos und M. Hilchot Isure Biah cap. 12, 13.

6) Dieses war nach M. vor der Einführung der Ehebestimmungen durch das Gesetz die gewöhnliche Form der Eheschließung, cf. Hilchot Ischot cap. 1. 1.

7) Die Rabbinen unterscheiden Verlobung (אירוסין) von Trauung (נשואין) cf. Hilchot Ischot l. c. כיון שנתנה תרה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים וא"ח"כ תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה וכו' ובאחד משלשה דברים אלו האשה נקנת בכסף או בשטר או בביאה וכו' וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין. Ueber נשואין bemerkt er l. c. cap. 10, 1 הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים וכו' עד בכל מקום

Digitized by Google

daß Streitigkeiten verhütet werden. Denn wäre der Beischlaf einer Hure erlaubt, so könnten oft zufällig zu einer Frau gleichzeitig mehrere Männer kommen, die nothwendig in Zwistigkeiten gerathen, und nicht selten entweder einer den andern, oder die Frau ermorden, wie dieses aus der Erfahrung bekannt ist, und wie es heißt (**Jerem.** 5, 7.): „Sie drängen sich im Hause der Buhlerinnen." Diesen großen Uebeln vorzubeugen, und jenen allgemeinen Nutzen d. h. die Kenntniß des gemeinschaftlichen Stammes zu befördern, sind die Huren und die [5]) Hurer verboten, und es ist nur der Beischlaf derjenigen Frau erlaubt, die man zur Gattinn bestimmt und öffentlich heirathet. Es genügt aber nicht das [6]) bloße Bestimmen zur Gattin; denn sonst könnte Mancher eine Beischläferinn in sein Haus bringen auf eine mit ihr übereingekommene Zeit, und sagen, das ist meine Frau. Darum muß zwischen ihnen eine Uebereinkunft, irgend eine Handlung geschehen, durch welche sie ihm allein bestimmt wird, nehmlich [7]) die Verlobung. Sodann muß er diese Sache veröffentlichen, und dies ist die Trauung, wie es heißt [8]) (**Ruth 4, 2.**): „Er (Boas) nahm zehn Leute von den Aeltesten der Stadt." Weil sie aber oft nicht in Liebe und Eintracht zusammen leben, und ihr Hauswesen in Verfall geräth; darum hat der Mann die Befugniß, den Ehebund aufzulösen. Genügte hierzu schon das bloße Wort oder das Hinwegschicken aus seinem Hause; so könnte die Frau mit List zu Werke gehn. Entweder sie verläßt ihn unter dem Vorwande, sie sei eine Geschiedene; oder, wenn sie mit einem Andern in Unkeuschheit lebt, entschuldigten sich sie und der Ehebrecher, daß sie schon früher geschieden sei. Darum wurde uns geboten, daß die Auflösung der Ehe einen [9]) Scheidebrief erfordert, der die Wirklichkeit dieser Handlung bezeugt, wie es heißt (**Deut. 24, 1**): „So schreibe er ihr einen Scheidebrief. Und weil die Ehefrau häufig in Verdacht der Unkeuschheit fällt, und des Mannes Argwohn erweckt, sind uns ertheilt worden die Verordnungen [10]) über das verdächtige Eheweib.

Diese

Neunundvierzigster Abschnitt.

שיביא אתה לתוך ביתו ויתיחד עמה ליפרישנה לו וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחפה. והיא הנקרא נישואין בכלמקום:

[8]) M. führt diese Stelle als Beleg an, weil auch der Talmud aus derselben herleitet, daß die Segensprüche, welche bei der Trauung statt finden, im Beisein von zehn Personen geschehen müssen, cf. Traktat Ketubot 7 a.

[9]) Diese Ansicht über den Zweck des Scheidebriefes ist die talmudische, und überhaupt die allgemein angenommene, cf. Jesaias cap. 50, 1. Redslob (die Levirats-Ehe bei den Hebräern S. 31) hält dieselbe ohne Grund für unrichtig, und meint, der Scheidebrief habe gewisse, den Unterhalt der Geschiedenen betreffende Zusicherungen enthalten, zu welchen sich ihr gewesener Mann gegen sie verpflichten mußte.

[10]) 4. B. M. 5, 11—31 cf. oben S. 359 Anm. 27 und Michaelis l. c. 5, 186—192.

הענין ההוא מביא לכל אשה בעולה שתשמור עצמה בתכלית השמור , כדי שלא יהלה לב בעלה עליה מפני פחד מי סוטה, שאף רוב הנקיות הבטוחות בעצמן היו פודות עצמן מן המעשה ההוא אשר יעשה בהן בכל ממונן , ואף המות טוב מן הבושת הגדול ההוא, והוא פריעת ראש האשה , וסתירת שערה, וקריעת בגדיה עד שיתגלה' לבה והקפתה בכל המקדש לעיני הכל נשים ואנשים ובפני בית דין הגדול , וימנעו מפני זה הפחד חליים גדולים מפסידים סדר בתים רבים, ומפני שכל נערה בתולה היא עומדת להנשא לכל מי שיזדמן, לא חייב המפתה אותה רק שישאנה, כי הוא הטוב לה בלא ספק ויותר רופא מחצה ויותר מתקן ענינה משישאנה זולתו, ואם לא תרצה בו היא או אביה יתן המוהר, והוסיף בעונש האונס לא יוכל לשלחה כל ימיו, ואמנם טעם היבום כתוב, כי היה מנהג קדום קודם מתן תורה, והשאירהו

Neunundvierzigster Abschnitt.

[11]) M. scheint in Betreff dieser Ansicht an R. Akiba eine Stütze zu haben, cf. Traktat Sota 26 a אמר לו ר' ישמעאל וכו'.

[12]) cf. l. c. 7 — 8.

[13]) 2. B. M. 22, 15 — 16.

[14]) M. scheint hier in zwei Punkten von dem Talmud abzuweichen: zuerst darin, daß nach M. der Verführer, wenn der Vater und die Tochter seine eheliche Verbindung mit ihr wollen, die Heirath vollziehen muß, während nach dem Talmud der Verführer durch Entrichtung der Morgengabe der Verehelichung mit der Verführten enthoben ist (Ketubot 40 a oben); sodann darin, daß nach M. selbst bei Vollziehung der Heirath, welche nach dem Talmud von der Entrichtung der Morgengabe befreit (l. c. 39 b המפתה נותן לכשלא יכנס), die Morgengabe geleistet werden muß. Die erwähnte Abweichung in Betreff des ersten Punktes ergibt sich aus des M. Worten ואם לא תרצה בו היא או אביה und im Betreff des zweiten Punktes daraus, daß er den Unterschied zwischen מפתה und אונס bloß in die bei Letzterm gültige Bestimmung לא יוכל לשלחה כל ימיו setzet, und אונס doch unstreitig, wie aus der Schrift und dem Talmud erhellet, auch bei Vollziehung der Heirath die fünfzig Sekel zu bezahlen hat. Die Morgengabe scheint nach M. in fünfzig Sekel Silber bestanden zu haben, die der Vater jeder als Jungfer vermählten Frau nach der Hochzeit von dem jungen Ehemanne erhielt, und die darum auch der מפתה zu enrichten hat cf. unten Anm. 21 und die Worte des M. in diesem cap. או שיעשה כן עם אשתו עד שיוציאנה מבלי מהר.

*** In den folgenden Anmerkungen haben wir Rücksicht genommen auf einen Aufsatz des Herrn Rabbiners Gutmann in Redwitz „Ueber die Leviratsehe und die Ceremonie des Schuhausziehens „Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie." 4. Band, 1. Heft S. 61 — 87. Nicht Abneigung gegen zeitgemäße Reformen, nicht ungeprüfte Anhänglichkeit an den Talmud, sondern Liebe zur Wahrheit bestimmten uns, dem, was uns in diesem Aufsatz als irrig erschien, entgegenzutreten. Refor-

Diese veranlassen jede vermählte Frau, sich mit der größten Sorgfalt zu hüten, daß ihres Mannes Glauben an ihre Tugend nicht wanke, indem sie sich vor den Wassern des verdächtigen Eheweibes fürchtet. [11]) Denn selbst die reinsten, keiner Schuld sich bewußten Frauen würden ihr ganzes Vermögen dahin geben, für die Befreiung von jener schmählichen an ihr zu vollziehenden Handlung, ja selbst den Tod vorziehen. [12]) Es wird nehmlich der Frau das Haupt entblößt, man entflicht ihre Haare, zerreißt ihr Kleid, bis die Brust sichtbar wird, führt sie in diesem Zustande im ganzen Tempel herum, in Gegenwort Aller, Frauen, Männer und deß großen Gerichtshofes. Durch die Furcht vor dieser Beschimpfung wurde jenem großen Unheil vorgebeugt, das die Glückseligkeit vieler Familien untergräbt.

Und weil jede Jungfrau bestimmt ist, mit irgend einem Manne vermählt zu werden, ist der Verführer derselben [13]) nur verpflichtet sie zu heirathen; er ist ihr der passendste Gemahl, seine Vermählung mit ihr heilt die Wunde ihrer Ehre, und begründet ihr Glück sicherer, als wenn ein Anderer sie heirathet. Findet aber sie oder ihr Vater kein Gefallen [14]) an ihm, muß er ihr die Morgengabe geben. Bei der Strafe desjenigen, der eine Jungfrau nothzüchtigt, fügt daß Gesetz hinzu. (Deut 22, 29.): „Er kann sie nicht fortschicken in seinem ganzen Leben."

Was die Ursache von der Entschwägerung betrifft; so steht schon im Gesetze, daß es eine alte Sitte schon vor [15]) der Gesetzgebung war,

---

men im Judenthum, die auf falsche Prinzipien sich gründen, können nicht heilsam sein, und die Erleichterungen in der Praxis dürfen uns in der Theorie nicht bestechen. Uebrigens sind wir nicht gegen den Schritt des Herrn G., sondern nur gegen einen Theil der Prinzipien, auf welche er dessen Rechtmäßigkeit stützet, aufgetreten, ja, in Erwägung der im dritten Theil des Aufsatzes (S. 83 — 87) aufgestellten Gründe zweifeln wir nicht, daß dieser Schritt bald allgemeinen Beifall sich erringen wird.

[15]) 1. B. M. 38, 8. Die Leviratsehe war nicht nur eine Sitte bei den Vorfahren der Israeliten, sondern auch bei sehr vielen asiatischen und afrikanischen Völkern (cf. Redslob die Leviratsehe bei den Hebräern S. 7) und ist es zum Theil noch gegenwärtig namentlich bei den Mongolen (cf. Du Halde Description de la Chine et de la Tartarie chinoise.) Tome 4 p. 48. Der Grund von der Entstehung der Leviratsehe bei den Mongolen, die von der des mosaischen Gesetzes wesentlich verschieden ist, hat Süßmilch (cf. Göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechtes 1, 495) genügend angegeben. Die Annahme von Michaelis aber, daß jener Grund auch für die Entstehung der Leviratsehe bei den Israeliten vorauszusetzen sei (a. o. a. O. 2, 142) ist sehr gezwungen, wie sich jeder Leser der angeführten Stelle leicht überzeugt. Das Leviratsgesetz der Israeliten gründet sich, wie aus der Schrift deutlich erhellet, auf nichts Anderes als auf das natürliche Verlangen der Menschen, daß sie beim Abscheiden von der Erde Kinder hinterlassen, und in diesen ihr Name fortlebe, (cf. Redslob l. c. S. 28 und Salvador, Histoire des institutions de Moise. Tome 2, 339.) Dem Bruder ward es daher zur Pflicht gemacht, die hinterlassene Wittwe seines ohne Kinder verstorbenen Bruders zu heirathen, mit der Bestimmung, daß der erste in dieser Ehe erzeugte Sohn als der leibliche Nachkomme des Hingeschiedenen betrachtet werde, und dessen ganze Verlassenschaft bekommen soll והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו. Das בכור heißt nehmlich hier der erste Sohn, so wie es zuweilen auch

והשאירהו התורה, וצותה לעשות ההליצה, מפני שהמעשים ההם היו מגונים במנהגי הזמנים ההם, ואולי יברח מן הגנות ההוא וייבם, מבואר הוא

Neunundvierzigster Abschnitt.

von einem einzigen Sohne gebraucht wird (cf. Jos. 17, 1—2 und die Anm. zu Johlsohn's Uebersetzung.) Redslob, welcher nach dem Vorgange von Michaelis (l. c. 147) die unbegründete Behauptung aufstellt, nur ein unverheiratheter Bruder habe die Leviratspflicht zu üben, will neben anderen Scheinbeweisen, die er anführt, dieselbe auch durch das Wort בכור begründen. Es könnte, meint er, von keinem בכור die Rede sein, wenn der Bruder nicht als unverheirathet vorausgesetzt würde (S. 27 l. c.). Allein ein eigentlicher בכור (5. B. M. 21, 15), wie Redslob l. c. voraus setzt, kann hier gar nicht gemeint sein cf. 1. B. M. 49, 3. Es heißt also nur der erste Sohn, den sie gebiert.

Es ist hier zu bemerken, daß der Talmud (Jebamot 24 a) den angeführten Vers והיה הבכור אשר וכו' anders auffaßt, und unter בכור den ältesten Bruder versteht; dieser hate das Vorrecht zur Vollziehung der Leviratsehe, und erbe auch dann die Verlassenschaft des Bruders יקום על שם אחיו לנחלה. Daß der Talmud diese Erklärung nicht für den wahren Sinn der Schrift ausgibt, und dieselbe für eine bloße אסמכתא hält, geht schon aus der dort gleich darauf folgenden Stelle hervor אשר תלד פרט לאילונת שאין יולדת: Er bezieht also אשר auf die יבמה, und muß nothwendig seine erste Erklärung, welche unter הבכור den יבם versteht, wieder verlassen, da nach dieser, wie es Maimonides in seinem Commentar zur Mischna und in Hilchot Jibum cap. 2, 6 wirklich thut, die Worte אשר תלד nicht auf die Schwägerinn, sondern auf die Mutter des Schwagers und des Verstorbenen zu beziehen sind. Auch schreibt Nachmanides in seinem Commentar zum Pentateuch 5. B. M. 25, 6 über diese talmudischen Erklärungen וזה כלו אסמכתא: Wie richtig Nachmanides bemerkt, ersehen wir aus der נוסח כתובת יבום, deren Jebamot 52 b Erwähnung geschieht, und die bei Alphasi, Band 2, 40 b vollständig sich findet. Darin heißt es וחזי לי מדאורייתא ליבומי יתה כדכתיב בספר אוריתא דמשה יבמה יבא עליה וכו' בדיל לאוקומי שמא בישראל כדכתיב והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת. Wahrscheinlich machte sich zur Zeit der Mischna und auch schon früher die Sitte geltend, daß nicht, wie das mosaische Gesetz vorschreibt (cf. Redslob l. c. 18) und wie auch noch zur Zeit der Richter üblich war (cf. Ruth 4, 5), der in der Leviratsehe erzeugte erste Sohn, sondern der Jabam selbst die Erbschaft bekam, eine Sitte, deren allmälige Entstehung sich theils aus der langen Vormundschaft des יבם über seinen Sohn, theils aus dem häufigen Mangel an einem männlichen Nachkommen in der Leviratsehe, sich leicht erklärt. Herr Gutmann hätte daher S. 71 den Talmud „einer gewaltsamen Verdrehung und Verrenkung der deutlichen Schriftworte" nicht beschuldigen sollen, am wenigsten aber, auf diese Stelle gestützt, dem Talmud eine diesem durchaus fremde Ansicht über den Zweck der Leviratsehe andichten sollen, worauf wir unten noch zurückkommen.

Herr Gutmann urgirt (cf. S. 67 Anm. 1) nach dem Vorgange Redslobs (l. c. S. 7) ובן אין לו und glaubt, daß auch bei Hinterlassung einer Tochter das Leviratsgesetz in Kraft trete; allein, wie mir scheint, mit Unrecht. Denn so wie der Plural בנים Söhne sowohl als Töchter bedeutet

war, welche das Gesetz beibehielt. Das Gebot von der Chaliza aber ertheilte es weil diese Handlungen, welche man nach den damaligen Begriffen für schmählich [16]) hielt, den Schwager vielleicht bewegen könnte, diesen Schimpf [17]) durch die Entschwägerung zu vermeiden. Dies

---

Neunundvierzigster Abschnitt.

(1. B. M. 3, 16, 30, 1) so kann auch der Singular בן Sohn oder Tochter heißen, was durch Jeremias 20 15 ילד לך בן זכר viel Wahrscheinlichkeit gewinnt. Sodann fällt bei der Hinterlassung einer Tochter der Zweck des Leviratsgesetzes gänzlich weg, wurde ja auch durch sie das Andenken an den Verstorbenen erhalten? Rahel sagte in dem angeführten Verse zu Jakob הבה לי בנים „Schaffe mir Kinder!" nicht gerade Söhne. Ferner heißt es (Jes. 56, 5) ונתתי להם וכו׳ יד ושם טוב מבנים ומבנות cf. auch Ps. 127, 3. Endlich würde, wenn die Behauptung Gutmanns richtig wäre, das Leviratsrecht ein schreckliches Gesetz für die Töchter gewesen sein, denen es das denselben bei dem Mangel männlicher Nachkommen nach dem mosaischen Rechte gebührende väterliche Erbtheil (4. B. M. 28, 8.) gewaltsam entrißen hätte. Daß dies Gutmann entging, ist um so auffallender, da er mit Redslob (l. c. 29,) was allerdings richtig ist, als eine wohlthätige Folge des Leviratsrechtes die Versorgung der Wittwe betrachtet (l. c. 66 cf. Ruth 3, 9,.) und sich demnach ein und dasselbe Gesetz von der einen Seite als wohlthätig von der anderen Seite als grausam gegen das weibliche Geschlecht herausstellen würde — Redslob, welcher, wie schon erwähnt wurde, ובן אין לו eben so auffasset, erklärt S 19 die Schriftworte בית חלוץ הנעל auf eine Weise, welche jener Auffassung ganz entgegen ist, und widerspricht also sich selbst. Die Leviratpflicht lag indessen nur dem Bruder ob, keineswegs entfernteren Verwandten. Denn כי ישבו אחים heißt „Wenn Brüder wohnen." Diese Erinnerung ist nur nothwendig, weil theils 3. B. M. 18, 16 und 20, 21, theils das Buch Ruth cap. 3 und 4 zu Mißverständnissen Veranlassung gaben. Daß unter אחים nicht Verwandte mit Ausschließung des Bruders, der seines Bruders Frau nicht heirathen dürfte, zu verstehen ist, ergibt sich, theils aus der Geschichte der Thamar (cf. Michaelis l. c. 147 Anmerkung.) theils aus Ruth 1, 11—13 (selbst nach Jebamot 17b und Aben Esra zu Ruth l. c.) Aber auch, daß hier אחים ausschließlich Brüder bedeutet, läßt sich leicht nachweisen. Denn nur unter dieser Voraussetzung erklärt sich das Wort יבם und יבמת. Heißt nehmlich אחים Brüder, so heißt יבם Schwager und יבמת Schwägerinn und steht im Einklang mit Ruth 1, 15 הנה שבה יבמתך, wie auch wir die Frau des Schwagers Schwägerinn nennen. Nicht minder spricht dafür Ruth 3, 10. Es ergibt sich hieraus, daß weder der Ploni Almoni, noch Boas nach dem mosaischen Gesetze die Pflicht der Erheirathung der Ruth hatten, daß Boas bei derselben so wie bei der Einlösung des Feldes, auf welchem wahrscheinlich das eingebrachte Gut der Naami und Ruth haftete (cf. Aben Esra zu Ruth 4, 5, dessen Erklärung nach Ketubot 56a und Baba Batra 108a antitalmudisch ist cf. auch Redslob S. 33 Anm.) und das er für den ersten Sohn bestimmte, als Biedermann mehr als seine Pflicht that und darum von keiner Haliza in Betreff des פלוני אלמוני die Rede sein konnte

דהוא זה בתורת ככה יעשה לאיש וגו׳ ונקרא שמו בישראל וגו׳, ואפשר ללמוד ממעשה יהודה מדה חשובה ויושר משפט, וזה מאמרו תקח לה פן נהיה לבוז הנה שלחתי הגדי הזה, ובאור זה שבעילת קדשה קודם מתן תורה

Neunundvierzigster Abschnitt.

(cf. dagegen Gutmann l. c. 74). Wir kommen jetzt zu der Frage, ob das Leviratsgesetz zu den מצוות התלויות בארץ gehöre, und glauben dieselbe ohne uns in die Erörterung des bis jetzt noch schwankenden Begriffes der מצוה התלויה בארץ einzulassen, beantworte zu können. Gutmann betrachtet das ganze Gebot als eine מצוה התלויה בארץ, ist aber, wie mir scheint, hierdurch mit sich selbst in Widerspruch. Das Entgegenkommen dem natürlichen Verlangen der Menschen, nach ihrem Tode in ihren Hinterlassenen fortzuleben, hält er nehmlich mit Recht für den eigentlichen und wesentlichen Zweck des Leviratsgesetzes (cf. S. 67 und 68); dagegen die Versorgung der Wittwe, die möglichste Beibehaltung der ursprünglichen Vertheilung des Landes und andere segenvolle Wirkungen des Gesetzes sieht er nicht als Zweck, sondern als Folgen des Gesetzes an, da sie nicht ausdrücklich in der Schrift ausgesprochen sind (69). Nichts ist daher natürlicher, als daß wir auch, wenn überhaupt von dem Zwecke dieses Gesetzes auf seinen Karakter als מצוה תלויה oder אינו תלויה geschlossen werden soll, den eigentlichen Zweck, nicht die blosen Folgen in Erwägung ziehen. Die Nachweisung, daß in unseren Zeiten das Verlangen, in den Nachkommen fortzuleben, nicht mehr rege ist, vermissen wir aber in dem ganzen Anfsatze, und suchen vergeblich nach der Begründung des im Eingange (S. 64) hingestellten Satzes, das Leviratsgesetz sei auf das engste mit den nationalen und politischen Verhältnissen des israelitischen Volkes verbunden und darauf basirt. Wahrscheinlich hat Gutmann die Lücke in seiner Beweisführung selbst gefühlt, da er, wie er S. 72 eingesteht, kein sonderliches Gewicht auf jene Behauptung legt. Auffallend bleibt es aber, daß Gutmann die spätern Rabbinen, welche die Leviratsehe zu hintertreiben suchten, so heftig tadelt, und ihre Besorgnisse eine übergroße Aengstlichkeit nennt (S. 77). Nach Gutmann verdienen sie ja das größeste Lob. Ist das Leviratsgesetz eine מצוה התלויה בארץ, so treibt derjenige, welcher in unserer Zeit die Leviratsehe mit seiner Schwägerinn eingeht, Blutschande (3. B. M. 18, 16). Daß in der talmudischen Auslegung (Jebamot 24 a) durchaus Nichts liegt, was, wie Gutmann meint, diesem Gesetze den Karakter einer מצוה התלויה gibt (S. 71 und 72), daß vielmehr auch der Talmud die Leviratspflicht als eine Pflicht der Pietät ansieht, haben wir schon nachgewiesen. Wie wenig der Talmud jener Erklärung des Gesetzes, nach welcher die Hauptabsicht der Leviratspflicht die Beibehaltung der ursprünglichen Eintheilung des Landes war, beipflichten kann (cf. 70), ergibt sich auch aus Baba Batra 120 a und 121 a. Daselbst wird bemerkt, daß das 4. B. M. 36, 8 ausgesprochene Gesetz, nach welchem jede Tochter, die Grundeigenthum erbt, nur einen Mann aus dem nehmlichen Stamme heirathen dürfte, bloß zur Zeit der Vertheilung des Landes galt, später aber außer Kraft trat, woraus offenbar hervorgeht, daß nach dem Talmud für die spätern Zeiten das Uebergehen des Grundeigenthums von einem Stamme anf den andern dem Gesetze ganz gleichgültig war, und also nicht ohne die größte Ungereimtheit der Leviratspflicht jener erwähnte Zweck unterzustellen ist. cf. meinen Aufsatz „das Verhältniß des ehemaligen Tempels in Jerusalem zu den heutigen Synagogen" in der Universal-Kirchen-Zeitung S. 650.

Dies erhellet aus dem Gesetze: (Deut. 25, 9—10) „So geschehe dem Manne" und ferner „Und genannt werde sein Name in Israel ꝛc." Von der Geschichte des Juda aber können wir erlernen eine edele Sitte und eine gerechte Handlung, nehmlich aus seinen Worten: (1 B. M. 38, 23) „So mag sie es hinnehmen, damit wir nicht zu Schanden werden." „Siehe gesandt habe ich ihr dieses Böcklein. Das [18]) Beiwohnen einer Beischläferinn war nehmlich vor der Gesetz-

---

Neunundvierzigster Abschnitt.

[16]) Die Schwägerinn spie in Gegenwart der Aeltesten vor ihm aus (5. B. M. 25, 9. vergleiche Jebamot 106 b), nicht wie Gutmann l. c. 73 Anm. 2 (nach Redslob S. 20) meint, ihm ins Gesicht, was durchaus nicht in dem וירקה בפניו liegt, cf. 4. B. M. 12, 14 und Michaelis a. o. a. O. 2, 145 Anm. Das Ausziehen des Schuhes durch die Schwägerinn, wovon er den Spottnamen „Haus des Entschuheten" bekam, scheint das Gesetz mit Rücksicht auf die damalige und noch zur Zeit der Regierung der Richter übliche Sitte gewählt zu haben, nach welcher man bei Abtretung seiner Rechte den Schuh auszog, und ihn dem, auf den er sie übertrug, einhändigte (Ruth 4, 7—8). Es sollte nehmlich selbst der Form nach die Rechtsabtretung des Schwagers von der Abtretuug sonstiger Rechte unterschieden, und hiedurch die Mißbilligung des Gesetzes ausgedrückt werden. Diese Idee fand ich dann zu meiner Freude auch bei Redslob S. 19.

[17]) Vor der Gesetzgebung nehmlich war die Haliza nicht üblich und der Bruder hatte also, wie das Beispiel des Anan zeigt, keine Auskunft, sich der Heirath mit seiner Schwägerinn zu entziehen. Die Tora wollte das Leviratsgesetz beibehalten, aber zugleich durch die Verordnung der Haliza den Uebeln vorbeugen, welche in vielen Fällen die unumgänglich nothwendige Erfüllung der Leviratspflicht herbeiführen könnte. Die Haliza hatte also einen doppelten Zweck: erstens, insofern sie beschimpfend war, die Beibehaltung des Leviratsgesetzes; zweitens, insofern sie dem Schwager einen Ausweg bot, die Verhütung der Uebel, welche vor der Gesetzgebung mit dem Leviratsgesetze oft verbunden waren. Daher scheint die Haliza, als eine bloß äußere Ceremonie, nur dann für den Schwager in den Augen des Volkes beschimpfend gewesen zu sein, wenn es erwiesen war, daß er vermöge seiner häuslichen Verhältnisse dem verstorbenen Bruder den Liebesdienst hätte erweisen können, so wie andrerseits in Fällen, bei welchen das Gesetz die Haliza nicht vorschreibt, z. B. bei nahen Verwandten, welche die Heirath mit der Wittwe ihres kinderlos verstorbenen Verwandten ausschlugen, schon die erwiesene Lieblosigkeit zur Schande gereichte, weßwegen auch der Verfasser des Buches Ruth den Namen des Ploni Almoni aus Delicatesse für seine Nachkommen, verschwieg cf. Raschi zu Ruth 4, 1 und Eichhorns Einleitung ins alte Testament 2, 445 Anmerkung edit. 1790.

Es ergibt sich hieraus, daß die Erfüllung der Leviratspflicht die Haupttendenz der Tora ist, und daß das Gebot der Haliza, theils die Erhaltung des Leviratsgesetzes befördern, theils die möglichen Uebel derselben verhüten soll. Hiermit stehen die Rabbinen im Talmud in völligem Einklange. Bechorot 13 a in der Mischna heißt es: „Das Gebot der Leviratsehe geht dem der Haliza vor" eine Ansicht, mit welcher alle Rabbinen einverstanden sind, und nach vielen selbst spätern Rabbinen, unter welchen Maimonides ist (Hilchot Jibum 1, 2.) noch gegenwärtig Geltung hat, während andere bloß aus Furcht, die Leviratsehe möchte nicht aus Pflicht sondern wegen irdischer Zwecke vollzogen werden, der Haliza den Vorzug gaben, cf. Bechorot l. c. und Ketubot 109 a. Dabei war es den Richtern zur Pflicht gemacht, daß sie in Fällen, wo bei Vollziehung der Leviratsehe kein häusliches Glück zu hoffen war, zur Haliza

תורה היה כבעילת האדם אשתו אחר מתן תורה, ר״ל, שהיה מעשה מותר לא היה אדם מרחיק אותו כלל, ונתינת שכר המותנה עליו לקדשה או כנתינת כתובת אשה לה עתה בעת הגרושין ר״ל שהוא דין מדיני האשה שחייב עליו לתתו, ומאמר יהודה תקח לה פן נהיה לבוז, מלמד אותנו שעניני המשגל כולם ואפי׳ המותר מהם הוא בשת עלינו לדבר בו, וראוי לשתוק ממנו ולהסתירו, ואפי׳ אם יגרום הפסד ממון, כמו שתראה יהודה עשה באמרו טוב שנפסיד וישאר לה מה שבידה משנתפרסם לבקש ונוסיף בושה, וזאת היא המדה c) אשר למדנו מן הענין ההוא ואמנם היושר אשר למדנו ממנו הוא אמרו לנקות עצמו מגזלתה ושהוא לא שנה ולא בטל מה שהסכים עמה עליו הנה שלחתי הגדי הזה, אין ספק שהגדי ההוא היה טוב במינו מאד, ומפני זה רמז אליו ואמר, הזה, וזהו היושר אשר יירשו מאברהם יצחק ויעקב, שלא ישנה אדם בדבורו, ולא יחליף תנאו ושיתן לכל איש חקו משלם, ושאין הפרש בין מה שיהיה בידו מממון חברו, ע״ד הלואה, או ע״ד פקדון, או על אי זה צד שיתחייב לו משכירות או זולתו ושכתובת כל אשה כדין כל שכר שכיר ואין הפרש בין כובש שכר שכיר ומי שיכבוש חקי אשתו ואין הפרש בין עושק שכיר או מתעולל עליו להוציאו מבלי שכירות או שיעשה כן עם אשתו עד שיוציאנה מבלי מוהר: הלא תשתכל ברוב יושר אלו החוקים ומשפטים צדיקים איך שפטו במוציא שם רע, והוא כי אין ספק כי זה האיש הרע לא אהב אשתו אשר הוציא עליה שם רע, ולא מצאה חן בעיניו, ואלו היו רוצה לגרשה כדין כל מגרש אשתו לא היה לו מונע מזה, אך היה מתחייב לתת לה חוקה הראוי לה, ושם לה עלילות דברים כדי להפטר ממנה בלא תשלומין, והוציא עליה

דבה

Neunundvierzigster Abschnitt.

c) Im Original אל פאצל die Vorzügliche.

והן (בית דין) משיאין לו עצה ההוגנת לו riethen, cf. Jebamot 106 b worüber der Commentar des Maimonides und Hilchot Jibum cap. 4, 1 zu vergleichen ist.

Nach dieser Darstellung des Zweckes vom Halizagebot, deren Richtigkeit jedem Leser der Schrift einleuchtet, widmen wir den Ansichten Gutmanns über diesen Gegenstand eine unbefangene Prüfung (l. c. 72 — 78). Gutmann hält das Heirathen der Schwägerinn und die Erhaltung des Namens des kinderlos verstorbenen Bruders für die einzige

Gesetzgebung, wie wenn ein Ehemann seiner Frau beiwohnt, d. h. es war eine erlaubte Handlung, deren sich Niemand enthielt, und die Entrichtung des dafür bedungenen Lohns an die Beischläferinn war damals, wie jetzt die Entrichtung der [19]) Ketuba an die Ehefrau bei der Ehescheidung, welche (die Ketuba) zu den Gerechtsamen der Frau gehört, und zu deren Bezahlung der Mann verpflichtet ist. Daß nun Juda sagte: „So mag sie es hinnehmen, damit wir nicht zu Schanden werden" lehrt uns, daß alle Reden, welche sich auf den Beischlaf, selbst den erlaubten beziehen, uns zur Schande gereichen, daß wir denselben verschweigen und geheim halten sollen, auch wenn dieses uns Geldverlust zuzieht; denn so siehst du Juda handeln, indem er sagte: es ist besser, daß wir verlieren und sie behält, was sie von uns hat, als daß wir durch Erkundigung die Sache bekannter machen und die Schande vermehren. Dies ist die edele Sitte, welche wir aus dieser Geschichte erlernen können.

Die Gerechtigkeit, welche wir daraus erlernen können, zeigt sich in seinen Worten, mit welchen er sich von dem Verdachte reinigte, ihr Unrecht gethan, und an dem, worüber er mit ihr übereingekommen, Etwas verringert oder verändert zu haben: „Siehe! gesandt habe ich dies Böcklein." Ohne Zweifel war dies Böcklein ganz vorzüglich in seiner Art, worauf er auch hindeutet mit dem Worte „dies."

Und diesen Sinn für Gerechtigkeit hat er geerbt von Abraham Isaak und Jakob. Sie erfordert, daß der Mensch seinem Worte treu bleibt, seine Versprechungen erfüllt, und jedem seine Gerechtsame unverringert zustellt. In Bezug fremden Eigenthums, das in seinen Händen steht, darf ihm kein Unterschied sein, ob man es ihm geliehen, ob zum Aufbewahren gegeben hat, ob er es als Miethe oder für sonst etwas schuldet; ferner muß er gleiche Verpflichtung fühlen für die Entrichtung der Ketuba einer Frau, oder die Entrichtung des Lohns eines Miethlings, und ihm kein Unterschied sein, ob man dem Miethlinge seine Gebühren, oder der Frau ihre Gerechtsame vorenthält, ob man dem Miethling die Gebühren entreißt, ihn listigerweise ohne Gebühren fortschickt oder gegen seine Frau so verfährt, daß man sie ohne Morgengabe wegschickt. Von welchem Geiste der Gerechtigkeit unsere wahrhaften Gesetze und Verordnungen durchdrungen sind, kannst du wahrnehmen bei dem Urtheile gegen den, der seine [20]) Frau in üblen Ruf bringt. Ohne Zweifel nehmlich hat dieser Bösewicht seiner Frau deswegen, weil er sie nicht liebt, und kein Wohlgefallen an ihr findet, einen bösen Ruf zugezogen. Hätte er sie nehmlich gemäß der gesetzlichen Befugniß verabschieden wollen, so hätte ihn Niemand daran verhindert; er wäre nur verpflichket gewesen, ihr die [21]) gebührende Summe zu entrichten. Er legte ihr aber üble Beschuldigungen auf, um ihrer los zu werden, ohne etwas zu bezahlen, und suchte durch verläumderische lügenhafte Reden das zurückzuhalten, was er ihr zu leisten ver-

---

Neunundvierzigster Abschnitt.

Tendenz des Gesetzes, während die Haliza nur eine beschimpfende Strafe für den seine Pflicht nicht erfüllenden Bruder sein sollte. Dies ist an sich richtig, nur irrt er sich in zwei Punkten: erstens darin, daß er

רבה ודבר שקר להחזיק בחקה שיש לה עליו והוא חמשים כסף כי זהו מוהר הבתולות הקצוב בתורה, ומפני זה גזר עליו הש"י לשלם מאה כסף, (כי זהו מוהר הבתולות) נמשך אחר העקר אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים לרעהו, וכדין עדים זוממין כמו שבארנו, כן זה המוציא שם רע חשב להפסידה החמשים כסף הראוים לתת לה, ישלם מאה, וזהו ענשו על שהיה כובש החוקה הראוי לה והשתדלו להחזיק בו, והיה ענשו על שפחת מעלתה והוציא עליה קול הזנות שהיו פוחתין מעלתו כשהכוהו ברצועה, כאמרו ויסרו אותו, והיה עונש על בחירתו התאוה ובקשו ההנאה לבד, שנתחייב להחזיק בה עולמית, לא יוכל שלחה כל ימיו כי לא הביאו אל כל זה רק היותה כעורה בעיניו, כן ירפאו המדות הרעות כשיהיה רופאם המצוה האלהית, לא יסורו אופני היושר, מבוארים גלויים בכל דיני זאת התורה עם ההשתכלות הטוב, השתכל איך השוה בין דין מוצא שם רע אשר חשב להחזיק בחוק הראוי עליו לתתו ובין דין גנב שלקח ממון חברו, ושם דין עדי זוממין אשר זמם להזיק ואע"פ שלא בא ההזק כדין מי שהזיק וחמס ר"ל גנב ומוציא שם רע, הדין בשלשתן תורה אחת ומשפט אחד, הפלא מאד מתוכן משפטי הש"י כמו שתתמה מתוכן מעשיו, אמר הצור תמים פעלו, יאמר כי כמו שמעשיו בתכלית השלמות כן משפטיו בתכלית היושר, אבל דעותינו קצרי יד מלהשיג שלמות כל מעשיו ויושר כל משפטיו, וכמו שנשיג קצת נפלאות מעשיו, באיברי ב"ח ותנועת הגלגלים, כן נשיג יושר קצת משפטיו, ואשר יעלם ממנו משני המינים יחד הוא יותר מן הנגלה לנו הרבה מאד: ואשיב אל כונת הפרק, ואמנם אסור העריות

הענין

Neunundvierzigster Abschnitt.

glaubt, dieser Ansicht könnten bloß diejenigen sein, welche das mosaische Gesetz ohne die Brille des Talmuds betrachteten. Aus den angeführten Stellen geht deutlich hervor, daß auch die Rabbinen dieser Ansicht beistimmen, wie auch H. G. S. 75 aus anderen talmudischen Stellen dasselbe nachweist, nur mit dem unrichtigen Zusatze, der Talmud gehe in der Praxis von dem Grundsatze ab, worauf wir sogleich zurückkommen werden. Zweitens darin, daß er den Zweck der Haliza nicht vollständig angibt, nehmlich das Moment ausläßt, nach welchem die Haliza den oft mit Wahrscheinlichkeit vorauszusehenden Uebeln der Voll-

verpflichtet ist, nehmlich fünfzig Sekel Silber, die im Gesetze bestimmte Morgengabe der Jungfrauen. Darum verurtheilte ihn die Gottheit, hundert Sekel Silber zu bezahlen, gemäß dem Grundsatze: (Ex. 23, 9.) „Wen die Obrigkeit verdammet, der bezahle es zweifach seinem Nächsten", und wie das Gesetz in Betreff der falschen Zeugen, wie wir [22]) erklärt haben. So sollte auch dieser Verläumder, der seiner Frau die ihr gebührende sie fünfzig Sekel Silber entziehen wollte, hundert bezahlen. Dies war seine Strafe für die ungerechte Vorenthaltung dessen, was ihr gebührte. Aber für die Verletzung ihrer Ehre, indem er sie in den Ruf der Unkeuschheit brachte, sollte er mit dem Riemen geschlagen werden, eine Strafe, die ihm selbst Schande bringt, wie es heißt: (Deut. 22, 18) Sie sollen ihn züchtigen. Und zur Strafe, daß er seinen Begierden nachhing und nur der Stimme der Wollust folgte, mußte er sie auf ewig als Frau behalten: (Ibid. v. 19.) „Er kann sie nicht fortschicken in seinem ganzen Leben; denn nur, weil er sie häßlich fand, ward er zu diesem Schritte verleitet. So wird die Krankheit böser Sitten, durch die Arznei der göttlichen Gebote geheilt. Bei allen Verordnungen dieses Gesetzes wird dir, wenn du reiflich nachdenkst, der offenbare Karakter der Gerechtigkeit nicht entgehen. Betrachte nur, wie das Gesetz dasselbe Urtheil fällt über diesen Verläumder, welcher unrechtmäßig zu behalten sucht, was er zu geben hat, und über den Dieb welcher das Eigenthum seines Nächsten stiehlt; dasselbe Urtheil über den falschen Zeugen, welcher zu schaden gedachte, wiewohl der Schaden nicht eintrat, und dasselbe uber den, der wirklich schadete und Unrecht zufügte, nehmlich den Verläumder seiner Frau und den Dieb. Für alle drei ist einerlei Gesetz und einerlei Recht. Bewundere daher die durchdachte Weisheit Gottes in seinen Gesetzen, wie du sie bewunderst in seinen Werken. Es heißt in der Schrift: (Deut. 32, 4) „Der Schöpfer — vollkommen ist sein Werk." — Es will das sagen, gleich wie seine Werke ganz vollkommen sind, so sind auch seine Gesetze ganz gerecht: und nur unsre Einsicht ist zu kurzsichtig, um sowohl die Vollkommenheit seiner Werke, als die Gerechtigkeit seiner Gesetze zu begreifen. So wie wir nur Einiges von den Wundern seiner Werke begreifen, als bei den Gliedern der lebenden Geschöpfe, und den Bewegungen der Himmelskörper; so begreifen wir auch nur die Gerechtigkeit einiger seiner Gesetze. Aber in beiden Arten ist dem Auge unsres Geistes ungleich mehr verhüllt, als ihm verhüllt ist.

Doch ich kehre zurück zu dem Gegenstande des Abschnittes. [23]) Die Verordnungen über den verbotenen Beischlaf zielen alle dahin, daß

Neunundvirzigster Abschnitt.

ziehung der Leviratsehe vorbeugen sollte, in welchem Falle, da die Bestimmungen des Gesetzes allgemein sein müssen, zwar die Ceremonie der Haliza statt fand, aber den Bruder in den Augen des Volkes nicht herabsetzte.

Was H. G. S. 74 aus 1. B. M. cap. 38 und dem Buche Ruth

הענין בכלם שב למעט המשגל ולמאוס בו ושלא ירצה ממנו כי אם מעט מזער, אמנם איסור זכר ואיסור בהמה מבואר מאד, אחר שהענין הטבעי נמאס להעשות רק לצורך כל שכן העניין היוצא חוץ לטבע ולבקש ההנאה לבד,

---

Neunundvierzigster Abschnitt.

nachweisen will, ist mir ein Räthsel geblieben. Das Nachzuweisende bedarf keiner Nachweisung, diese Stellen aber beweisen durchaus Nichts. Vor der Gesetzgebung war die Haliza nicht üblich, wie Maimonides an unserer Stelle, die G. selbst S. 68 anführt, richtig bemerkt. Bei der Ruth war kein Bruder des Verstorbenen vorhanden, und also die Haliza vom Gesetze nicht verordnet.

Doch dies nur beiläufig; wichtiger ist die Prüfung der Gründe, auf welche G. die Abschaffung der Haliza in unserer Zeit stützet.

Die Mischna (Jebamot 20 a) stellt den Grundsatz auf. Wo die Leviratsehe, insofern eine mosaische Verordnung deren Vollziehung entgegensteht, nicht gehalten werden kann, findet auch die Haliza nicht statt כל שהוא איסור ערוהלא חולצת ולא מתיבמת. Wo aber der Vollziehung der Leviratsehe nur eine menschliche (rabbinische) Verordnnng entgegensteht, (z. B. שניות מדברי סופרים oder הלוצה לכהן) muß auch die Haliza stattfinden. Man sollte allerdings nach diesem Grundsatze erwarten, daß auch, wo die Ehe mit der Schwägerinn durch ein einfaches Verbot untersagt ist (חייבי לאוין), die Haliza unterbleiben dürfe. Allein die Mischna verpflichtet in diesen Fällen zur Haliza (איסור קדושה אלמנה לכ"ג גרושה לכהן הדיוט) und zwar aus dem Grunde (cf. l. c. b. אלא אמר רבא bis p. 27 a אמר רבא רמז), weil sie unterscheidet zwischen Leviratspflicht, die in diesen Fällen erfüllt werden könnte (עשה דוחה לא תעשה), und zwischen fortwährendem ehelichen Besitze der Schwägerinn und darum bei den חייבי לאוין, obwohl der fortwährende eheliche Besitz derselben nicht gestattet ist, die Haliza für nothwendig hält (ובאלמנה ל"כג מן הנשואין גזרו אטו מן האירוסין).

Wir lassen uns hierauf nicht weiter ein, und bemerken bloß, daß wir den Grundsatz der Mischna, nach welchem eine menschliche Verordnung, die der Heirath mit der Schwägerinn entgegensteht, die Haliza nicht entbehrlich machen kann, für vernünftig und mit der Schrift übereinstimmend halten. Ein menschliches Verbot ist nicht wie ein mosaisches Verbot anzusehen; ein menschliches Verbot, dessen Vernüftigkeit allerdings vorauszusetzen ist, gleicht vielmehr dem Falle, wo die Richter in Rücksicht auf die Verhältnisse der Betheiligten von der Vollziehung der Leviratsehe abzurathen haben. Wie hier die Haliza, die freilich dann nicht beschimpfend ist, statt findet, so kann sie auch dort nicht unterbleiben. Uebrigens wundert es uns, daß G. nicht auch die Worte des M. an unsrer Stelle מפני שהמעשים ההם היו מגונים במנהגי הזמנים ההם für sich anführt cf. jedoch oben S. 212 Anmerkung.

Auch über den zweiten Theil des Aufsatzes von G. (78 — 83) haben wir Einiges zu bemerken, wobei wir uns kurz fassen können. Ueber die Worte der Schrift כי ישבו אחים יחדיו hat der Talmud, wie auch G. erwähnt, zwei Erklärnngen: nach der ersten wird der אח שלא היה בעולמו nach der zweiten der אח מן האם ausgeschlossen, (Jebamot 17 b) Mit der letztern Erklärung stimmt auch Benary (De Leviratu. Berolini 1835) überein. Nach ihm sind nehmlich durch jenen Ausdruck Brüder bezeichnet, qui eadem hereditate gaudent, hereditarii fratres, qui exclusis uterinis consanguinei sunt fratres. Die Einwendung Re-

daß wir uns des Beischlafs möglichst enthalten, die Wollust fliehen, und den Geschlechtstrieb mit Mäßigkeit befriedigen. Das Verbot der Päderastie und des Begattens mit den Thieren ist sehr einleuchtend. Denn ist schon die Befriedigung des natürlichen Triebes verächtlich, wenn sie die Grenzen des Bedürfnißes überschreitet, wie um so mehr die Befriedigung einer Begierde, welche der Natur widerstrebt und nur schnöde Wollust sucht. Was die Frauen betrifft, deren Beschlafung

---

Neunundvierzigster Abschnitt.

lobs l. c. S. 15 Anmerkung, daß dann כי ישבו אחים ein ganz müßiger Zusatz sei, da אח an sich nur einen Bruder eines und desselben Vaters bezeichne, scheint ungegründet zu sein. Cf. 3. B. M. 18, 9. Beiden Erklärungen steht ferner Ruth 1, 11 — 13 nur scheinbar entgegen. Cf. Aben Esra zur Stelle: וזאת דרך חיבוב ולא על דרך יבום. Die Erklärung Redslobs (S. 13 — 15) und aller übrigen, welche Gutmann S. 81 anführt, ist entschieden falsch, da wir Ps. 133, 1 denselben Ausdruk finden, bei welchem an jene Bedeutungen durchaus nicht zu denken ist. Die zuerst angeführte talmudische Erklärung hat, wenn man überhaupt jene Worte der Schrift so sehr urgiren will, noch am meisten für sich. Auch ist der Talmud darin konsequent, daß bei dem von ihm ausgeschlossenen Fall die Leviratsehe, da die Erheirathung der Brudersfrau von dem Gesetz verboten ist, gar nicht statt finden darf. Das Leviratsgesetz scheint daher nach der Schrift durch das bloße Entferntsein des Bruders, dessen Aufenthalt man kennt, durchaus nicht außer Kraft zu treten.

18) Cf. Hilchot Ischot cap. 1 4. קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובועל אותה על אם הדרך והולך וזו היא הנקראת קדשה:

19) D. h. das Verschriebene. Um die Ehescheidungen zu erschweren (Traktat Ketubot 11 a) haben die Rabbinen (das Gesetz ist nicht mosaisch l. c. 56 a, cf. jedoch l. c. 110 b) verordnet, daß vor der Trauung jeder Ehemann seiner neuvermählten Frau, einer Jungfer zweihundert, und einer Wittwe hundert Dinrin zu verschreiben verpflichtet ist, welche sie im Falle der Ehescheidung oder auch beim Tode des Mannes zu fordern hat (l. c. 10 b die Mischna).

20) 5. B. M. 22, 13 — 22.

21) D. h. die 50 Sekel, welche der Schwiegersohn dem Vater der als Jungfrau vermählten Frau zu entrichten hat, aber in diesem Falle, wo der Mann sie verabschiedet, die Frau selbst erhält (cf. oben Anmerk. 9 und 14.)

22) Siehe oben S. 280.

23) 3. B. M. cap. 18 und cap. 20, 10 — 22. Was עריות heißt, erklärt M. in Hilchot Ischot 1, 5 כל שאסור ביאתו בתורה וחייב על ביאתו כרת והן האמורות בפרשת אחרי מות הן הנקראות עריות וכל אחת מהן נקראת ערוה:

לבד, והעריות מן הנקבות כלם יקבצם עניין אחד, והעניין הוא שכל אחת מהן נמצאת על הרוב עם האיש שנאסרה עליו תמיד בביתו, והיא ממהרת לשמוע לו לעשות רצונו, וקרובה להמצא אליו לא יטרח להזמינה, ואי אפשר לשופט להרחיק על אדם כשימצאו אלו עמו, ואלו היה דין הערוה כדין הפנויה ר"ל שיהיה מותר לישא אותה ושלא יהיה בה מן האיסור רק שאינה אשתו, היו רוב בני אדם בכשלון זנותם תמיד, וכאשר נאסרה בעילתן כל עיקר ונמנעו לנו מניעה גדולה ר"ל במיתת בית דין ובכרת, ושאין שם שום צד התר על בעילתם, יש לבטוח בזה שלא יכוון האדם עליהם ושלא יהרהר בהם כלל, והיות הערוה ממהרת וקרובה להמצא כאשר זכרנו מבואר מאד, וזה כי האדם כשיהיה לו אשה, מן הידוע שאמה וזקנתה ובתה ובת בתה ואחותה נמצאות עמו ברוב עתים על הרוב, ושהבעל פוגש בהם תמיד בצאתו ובבואו ובעשותו מלאכתו, וכן האשה הרבה פעמים תעמוד עם אחי בעלה ואביו ובנו, וכן מציאות האדם על הרוב עם אחיותיו ודודותיו ואשת דודו והיותו גדל עמהם הוא מבואר מאד, ואלו הם כל העריות של שאר בשר, זהו אחד מן העניינים אשר בעבורם נאסר שאר בשר, ואמנם העניין השני הוא אצלי להזהיר במדת הבשת, כי היות זה המעשה בין השרש והענף עזות גדולה מאד, רצוני לומר לבעול האם או הבת, ונאסר על שרש וענף שיבעול אחד מהם את חברו, ואין הפרש בין שיבעול השרש או הענף או שיתקבצו שרש וענף בבעילת גוף שלישי, רצוני לומר שיתגלה גוף א' גילוי משגל לשרש וענף, ומפני זה נאסר לקבץ בין אשה

Neunundvierzigster Abschnitt.

[24]) Cf. 3. B. M. 18. 16 und 20. 21. Siehe Michaelis l. c. 2, 145 und 189. Nehmen wir an, nur der Bruder von des Vaters Seite habe die Leviratspflicht zu üben (cf. oben Anmerkung 17 am Ende), so würde nach der Absicht des in Rede stehenden Verbotes, welche Michaelis an den angeführten Stellen entwickelt, folgen, daß die Heirath mit der Frau des Bruders von der Mutter Seite erlaubt sei. Allein Michaelis geht hierbei von der unbegründeten Annahme aus, die Leviratspflicht bei den Hebräern und bei den Mongolen sei eines und desselben Ursprunges, cf. oben Anmerkung 15. Der Talmud bemerkt (Jebamot 55 a) ערות אשת אחיך לא תגלה בין מן האב בין מן האם. Für ihn spricht 3. B. M. 18, 9.

[25]) Die Durchführung dieser zweiten Ursache bietet viele Schwierigkeiten dar. Erstens gesteht M. selbst, das Verbot von אשת אחי אביו könne, da אשת בן אחיו nicht verboten ist, nur aus der ersten von

fung eine Blutschande ist; so haben alle Folgendes gemein. Eine jede derselben ist meistens in demselben Hause um den Mann, dem sie zum Beischlaf verboten ist; sie ist daher willfährig, seinem Verlangen zu genügen, und wird leicht, ohne mühsame Verabredung, von ihm angetroffen; der Richter endlich ist nicht befugt, sie von ihm zu trennen, wenn beide zusammen kommen. Wäre nun dasselbe Verhältniß für eine Verwandte und ein anderes lediges Weib, d. h. dürfte man sie zur Frau nehmen, oder ihr, wenn wir die Sünde der außerehelichen Beschlafung abrechnen, in ihrem ledigen Zustande beiwohnen; so würden die meisten Menschen unaufhörlich der Gefahr der Unkeuschheit ausgesetzt sein. Da uns aber das Gesetz das Beschlafen derselben gänzlich verbot, und uns vermittelst des kräftigsten Mittels davon fern hielt, nehmlich durch Androhung der höchsten Strafe, des Todes durch den Gerichtshof und der Ausrottung; so laßt sich sicher erwarten, daß Niemand seinen sinnlichen Gedanken und Begierden in Bezug auf diese Personen Raum geben wird.

Daß aber, wie ich bemerkt, Blutverwandte zur Sünde der Unkeuschheit häufig Veranlassung finden, ist leicht einzusehen. Ein Mann nehmlich, der mit einer Frau vermählt ist, hat auch bekanntlich ihre Mutter, Großmutter, Tochter, Tochters-Tochter und Schwester sehr oft um sich, begegnet ihnen beim Ausgehen, Heimkommen und während der Besorgung seiner Geschäfte Eben so befindet sich die Frau häufig bei den [24]) Brüdern ihres Mannes, bei seinem Vater und Sohn. Deßgleichen leben die meisten Menschen in geselligem Umgang wit ihren Schwestern, den Schwestern des Vaters und der Mutter und mit der Frau ihres Oheims, und wachsen bei denselben auf, was allgemein bekannt ist. Dies sind alle Verwandten in Beziehung auf Blutschande. Es ist aber die erwähnte nur die eine Ursache, weßhalb das Beschlafen der Blutsverwandten vorboten ist.

Für die zweite Ursache halte ich, [25]) daß uns die Tugend der Schamhaftigkeit eingeschärft werde. Denn das Geschehen jener Handlung zwischen dem Stamme und dem Zweige, d. h. das Beiwohnen der Mutter oder der [26]) Tochter, zeigt von der höchsten Schamlosigkeit; darum ist die Vermählung des Stammes mit dem Zweige untersagt. Es ist aber kein Unterschied, ob sich Stamm und Zweig selbst vermählen, oder dadurch sich nähern, daß sie sich mit einem dritten Körper verbinden, welches geschieht, wenn jemand sich entblößt dem Stamme und dem Zweige. Darum ist es verboten

---

Neunundvierzigster Abschnitt.

ihm angegebenen Ursache erklärt werden; zweitens bleibt eben die Frage unbeantwortet, warum nach dieser zweiten Ursache אשתבן אחיו vom Gesetze erlaubt ist Dieselbe Frage erhebt sich in Betreff der בת אחיו und der בת אחותו, ja selbst der בתאחי אביו und der בת אחיאמו, die alle zu heirathen erlaubt sind; endlich ist nach der ersten und nach der zweiten Ursache des M. auffallend, warum nach der Schrift אשת אחי דודתו מן האב ולא מן האם nicht verboten ist, cf. Jebamot 55 a

[26]) Dies Verbot steht nicht ausdrücklich in der Schrift. Michaelis l. c. 2. 204 bemerkt, die Ursache sei vermuthlich eben die, um welcher willen

אשה ואמה ולבעול אשת האב ואשת הבן, שאלו כלם הם גלוי ערות גוף אחד לערות שרש וענף, והאחים כשרש וענף וכאשר נאסרה האחות נאסרה אחות האשה ואשת האח, שהיא התקבץ שני אישים שהם כשרש וענף בבעילת גוף שלישי, וכאשר החמיר באיסור קבוץ האחים ושם אותם כשרש וענף וגם כגוף אחד, אסר מפני זה בעילת אחות האם ג"כ שהיא במקום האם ואחות האב שהיא במקום האב, וכמו שלא נאסרה בת אחי האב ולא בת אחות האב כן לא נאסרה בת האח ולא בת האחות הקש אחד, ואמנם היות אחי האב מותר באשת בן אחיו והיות בן האח אסור באשת אחי אביו, הוא מבואר לפי הטעם הראשון, כי בן האח נמצא על הרוב בבית אחי אביו ושייכותו עם אשת אחי אביו כשייכותו באשת אחיו, ואמנם אחי האב אינו נמצא כן בבית בן אחיו ואין שייכות לאחי האב עם אשת בן אחיו, הלא תראה שהאב בעבור שהוא שייך עם אשת בנו כשייכות בנו באשתו היו שני האסורין שוין ובמיתה אחת, וטעם איסור בעילת נדה ואשת איש מבואר אין צריך לבקש לו טעם, וכבר ידעת שאסור לנו ליהנות בערוה על אי זה צד שיהיה ואפילו בראיית העין והוא שיכוין ליהנות כמו שבארנו בהלכות איסורי ביאה, ושם ביארנו שאין מותר בתורתינו להרהר במשגל כלל וגם לעורר הקושי כלל ושהאדם כשיתקשה מבלתי כונה ראוי לו שישוב רעיוניו למחשבה אחרת, וישתכל בדבר אחר עד שיסור הקושי, אמרו החכמים ז"ל במוסריהם (d המשלימים החסידים, בני אם פגע בך מנוול זה

Neunundvierzigster Abschnitt.

d) In b. c. פי אראבהם ללפצלא „in ihren Sittensprüchen für die Frommen."

Solon auf den Vatermord keine Strafe setzte, es sei diese Ehe für so abscheulich gehalten worden, daß es nicht nöthig schien, sie zu verbieten, cf. Hilchot Isure Biah 216, cf. M. Hilchot Machalot Asurot cap. 9. 2 und Hilchot Tumat Met, cap. 1. 2.

זי) cf. (ספר ההינוך מצוה ק"סו) Das Beiwohnen einer זבה נדה und יולדת, sagt daselbst der Verfasser, bereite wegen des krankhaften Zustandes, in welchem sich diese Frauen befinden, sowohl dem Manne, als den Kindern, die erzeugt werden, gefährliche Krankheiten, cf. Traktat Nidda 31 b מפני מה אמרה תורה נדה לשבעה מפני שרגיל בה וקץ בה אמרה תורה תהא טמאה שבעה ימים כדי שתהא חביבה על בעלה כשעת כניסתה להופה:

ten, sich mit der Mutter und der Tochter zu verbinden, und der Gattin des Vaters und des Sohnes beizuwohnen: denn bei allen diesen findet statt die Entblößung der Scham zu dem Stamme und dem Zweige.

Geschwister verhalten sich aber wie Stamm und Zweig, daher ist in dem Verbot der Schwester auch mitbegriffen das Verbot der Schwester der Frau und der Frau seines Bruders. Denn dies ist Verbindung zweier Personen, welche sich wie Stamm und Zweig verhalten, durch Vermählung mit einer dritten. Da aber die Geschwister bei dem Verbote ihrer Vermählung miteinander wie Stamm und Zweig, ja wie eine Person betrachtet werden, verbot das Gesetz auch die Vermählung mit der Mutter Schwester, da diese wie die Mutter selbst anzusehen, ferner mit des Vaters Schwester, da diese wie der Vater selbst anzusehen ist. Gleichwie aber nicht verboten ist die Vermählung mit des Vaters Bruders-Tochter oder des Vaters Schwester-Tochter; so ist auch nicht verboten die Vermählung mit der Tochter des Bruders und der Schwester. Daß man sich aber mit der Frau seines Brudersohnes vermählen, während man sich mit der Frau seines Vaters Bruders nicht vermählen darf, dies erklärt sich aus der ersten von uns angegebenen Ursache. Denn man befindet sich häufig in dem Hause von dem Bruder des Vaters, und steht auf demselben vertraulichen Fuße mit der Frau vom Bruder des Vaters, wie mit der Frau seines eigenen Bruders. Man besucht aber nicht so oft das Haus von dem Sohne seines Bruders, und lebt nicht in so vertraulichem Verhältniß mit dessen Frau. Daher siehst du, daß das Gesetz die Vermählung mit der Frau des Sohnes eben so streng verbietet, und mit derselben Todesstrafe belegt, wie die Vermählung mit der Frau des Vaters, weil der Vater eben so vertraulich umzugehen pflegt mit der Frau seines Sohnes, wie dieser mit der Frau seines Vaters. Die Ursache von dem Verbote, einer [27]) Nidah oder der Frau eines Mannes beizuwohnen, ist zu einleuchtend, als daß dieselbe ausdrücklich anzugeben nöthig sei. Auch weißt du, daß uns jede wollüstige Annäherung an jene Personen verboten ist, ja selbst das Anschauen derselben, wenn dieses der Wollust wegen geschieht, wie wir in [28]) Hilchot Isure Biah darstellten. Daselbst zeigten [29]) wir auch, daß es nach unserm Gesetze nicht erlaubt ist, sich die Handlung des Beischlafs lebhaft vorzustellen, oder sonst die Begierden zu erwecken, und daß jeder, in dem sich unwillkührlich unreine Gedanken entwickelen, durch die Vorstellung anderer Gegenstände sich zerstreuen, und diese Gedanken unterdrücken soll. [30]) Es sagen daher unsere Weisen in ihren Sprüchen, welche

---

Neunundvierzigster Abschnitt.

[28]) cap. 21, 1—2.
[29]) l. c. 21, 19.
[30]) Kiduschin 30 b., cf. auch Berachot 5 a oben.

זה משכהו לבית המדרש, אם ברזל הוא נימוח, ואם אבן הוא מתפוצץ, שנאמר הלא כה דברי כאש נאם ה׳ וכפטיש יפוצץ סלע, הוא אומר לבנו דרך מוסר כשתתקשה ותכאב, לך לבית המדרש ותקרא ותחלוק ושאל וישאלוך יסור ממך הכאב ההוא בלי ספק, ותמה מאמרו מנול, כי זה באמת נוול גדול הוא, ואין המוסר הזה מצד התורה לבד כי העניין הזה גם כן אצל הפילוסופים, כבר הודעתיך דברי אריס״טו בלשון אמר זה החוש אשר הוא חרפה לנו, ר״ל חוש המשוש, המביא לבחור המאכל והמשגל, והוא קורא בספריו האנשים הבוחרים המשגל ואכילת מיני התבשילים, הפחותים, וירחיק פה ויאריך לשון בגנותם ובפחיתותם ויתלוצץ עליהם, ימצא זה בספר המדות אשר לו; ובספר ההגדה והספור, ולפי ואת המדה החשובה אשר ראוי לכוין אליה ולהחזיק בה, הזהירו חכמים ז״ל מהסתכל בבהמה ועוף בשעה שנזקקין זה עם זה, וזהו הטעם אצלי באסור כלאי בהמה, כי בידוע שלא יתעורר איש ממין א׳ לבעול איש ממין אחר על הרוב אם לא ירכיבוהו עליו בידים, כמו שתראה אלו הפחותים מולידי הפרדים עושים תמיד, ומאסה התורה שישפיל איש מישראל מעלתו לזה המעשה, למה שבו מן הפחיתות והעזות (e שיתעסק בדברים שמאסה התורה לזכרם כל שכן לעמוד עליהם ולעשותם רק בעת הצורך ואין צורך לזאת ההרכבה, ויראה לי כי טעם אסור קבוץ שני מינים באי זה מעשה שיהיה איני רק להרחיק מהרכבת שני מינים, ר״ל לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו, כי אם יקבץ בין שניהם פעמים ירכיב אחד מהם על חברו, והראיה על זה היות הדין הזה כולל לזולת שור וחמור, אחד שור וחמור ואחד כל שני מינין אלא שדבר הכתוב בהווה, וכן המילה אצלי אחד מטעמים למעט המשגל ולהחליש זה האבר כפי היכולת

Neunundvierzigster Abschnitt.

e) In b. c. ואלאשתגאל „und das Beschäftigen."
[31]) Siehe oben cap. 8 Anmerkung 4.
[32]) cf. Ethic 3, 10 — 12.
[33]) Das Buch, welches der hebräische Uebersetzer ספר ההגדה והספור nennt, heißt in den b. c. כתאבה פי אל כטאבה „das Buch von dem Reden." M. meint also wahrscheinlich damit die Rhetorik des Aristoteles.

welche die Redlichen vervollkommnen: „Mein Sohn, wenn dir jener Häßliche begegnet, ziehe ihn mit dir in das Lehrhaus: wäre er auch von Eisen, zerschmilzt er; wenn von Stein, wird er zerschmetteet, wie es heißt: (Jerem. 23, 29.) „Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Ewige, und wie ein Hammer der Felsen zersplittert." So spricht gleichsam jemand ermahnend zu seinem Sohne: Wenn deine Begierde rege ist, und dich beunruhigt, gehe hin in das Lehrhaus; daselbst lies, streite, frage, laß dich fragen, und ohne Zweifel wird dich hierdurch diese Unruhe verlassen. Bemerkenswerth ist der Ausdruck, der Häßliche': denn es ist wirklich (die Sinnlichkeit) das Häßlichste. Und nicht nur von Seiten des Gesetzes ergehet an uns diese Ermahnung, sondern sie findet sich auch bei den Philosophen. Ich habe dir [31]) schon mitgetheilt die Ansicht des Aristoteles dessen eigene Worte gebrauchend: „Dieser Sinn, welcher uns zur Schande gereicht," worunter er versteht den Gefühlsinn, der in uns das Bedürfniß der Speise und den Trieb des Beischlafs erzeugt. Auch nennt er in seinen Schriften diejenigen, welche sich der Wollust und der Eßgier ergeben, niedrige Menschen, und spricht ausführlich und mit beißendem Spott von ihrer Verächtlichkeit. Man findet dies in seinen Büchern über [32]) die Ethik und die [33]) Rhetorick. In Anerkennung der Wichtigkeit dieser Tugend (der Keuschheit), welche jeder eifrigst anstreben sollte, verbieten uns auch unsre Weisen g. A. [34]) das Anschauen der Thiere oder der Vögel während sie sich miteinander begatten. Hiermit erklärte sich mir auch [35]) das Verbot, verschiedene Thierarten fleischlich mit einander zu vermischen. Bekanntlich nehmlich empfindet kein Thier den Trieb, sich mit einem Thiere von einer andern Art zu begatten; man müßte denn durch eigne Veranlassung die Begattung zu Stande bringen, was du jene niedre Menschen gewöhnlich thun siehst, welche sich mit der Mauleselzucht beschäftigen. Das Gesetz aber wollte nicht, daß ein Israelite sich durch eine solche Niederträchtigkeit und Unverschämtheit verrathende Beschäftigung herabwürdige, und daß er sich mit Handlungen abgebe, deren Erwähnung außer der Zeit der Nothwendigkeit schon das Gesetz verbietet, um wie viel mehr deren unnöthige Veranlassung. Auch scheint mir das Verbot der Vereinigung verschiedenartiger Thiere zu irgend einer Arbeit keinen andern Grund zu haben, als die fleischliche Vermischung derselben zu verhüten: (Deut. 22, 10.) „Du sollst nicht pflügen mit Ochsen und Esel aneinander," denn wenn er dieselben so vereinigt, möchte er zuweilen ihre Begattung veranlassen. [36]) Ein Beweis dafür ist die Lehre, daß dieses Gesetz, außer Ochs und Esel, sich auch auf andere Thiere erstreckt. Es sind nicht gerade gemeint Ochs und Esel, sondern alle Thiere verschiedener Gattung, das Gesetz spricht nur von dem, was gebräuchlich ist. [37])

Auch von dem Gebote der Beschneidung scheint mir Eine der Ursachen

Neunundvierzigster Abschnitt.

[34]) Aboda sara 20b. Daselbst heißt es ולא בחמור ולא בחזיר ולא יסתכל בבהמה ובחיה וכו' cf. Hilchot Isure Biah cap. 21, 20 וכו'

[35]) 3. B. M. 19, 19.

[36]) Baba Kama 54b die Mischna, deren eigene Ausdrucksweise M. entlehnt.

[37]) cf. oben cap. 46 Anmerkung 29. Die dort erwähnte Angabe Herodots.

היכולת עד שימעט במעשה הזה, וכבר חשבו שזאת המילה. היא השלמת חסרון יצירה, ומצא כל חולק מקום לחלוק ולומר, איך יהיו הדברים הטבעיים חסרים עד שיצטרכו להשלמה מחוץ, עם מה שהתבאר מתועלת העור ההוא לאבר ההוא ולא נתנה מצוה זה להשלים חסרון הבריאה, רק להשלים חסרון המדות והנזק ההוא הגופני המגיע לאבר ההוא, הוא המכוון, אשר לא יפסד בו דבר מן הפעולות שבהם עמידת האיש ולא תבטל בעבור' ההולדה, אבל תחסר בו התאוה היתרה על הצרך והיות המילה מחלשת כח הקושי, ופעמים שתחסר ההנאה, הוא דבר שאין ספק בו, כי האבר כשישפך דמו ויוסר מכסהו מתחלת בריאתו יחלש בלי ספק, ובבאור אמרו החכמים ז"ל הנבעלת לערל קשה לפרוש ממנו, זהו החזק בטעמי המילה אצלי, ומי היה מתחיל בזה המעשה רק אברהם אבינו ע"ה, אשר נודע מיראת חטאו מה שזכרו החכמים ז"ל באמרו, הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה, ויש במילה עוד קניין אחר צריך מאד, והוא שיהיה לאנשי זאת האמונה כלם, רצוני לומר מאמיני יחוד השם, אות אחד גשמי שיקבצם, ולא יוכל מי שאינו מהם לומר שהוא מהם והוא נכרי, כי פעשים יעשה האדם כן כדי להגיע אל תועלת או כדי להתנכל על אנשי זה הדת, אך זה הפעל כלומר המילה לא יעשהו אדם בו או בבניו רק מתוך אמונה אמתית: כי אין זה שרט בשוק או כויה בזרוע אבל עניין שיהיה קשה מאד, וידוע גם כן רוב האהבה והעזר הנמצא באנשים שהם כלם בסימן אחד ושהוא על צורת ברית, וכן זאת המילה

Neunundvierzigster Abschnitt.

daß die Beschneidung ägyptischen Ursprungs sei, findet sich auch bei Diodor von Sicilien Lib. 1. cap. 28 und Strabo Lib. 17. cap. 2 §. 5 ed. Siebenkäs So gewiß nun ist, daß (gegen M. l. c.) die Beschneidung bei den Aegyptern üblich war; so haben doch die genannten Schriftsteller, nach welchen die Israeliten dieselbe aus Aegypten mitbrachten, kein Gewicht gegen die heilige Schrift, die auch vom kritischen Standpunkte aus betrachtet, durch die Geschichte der Dina jenen Angaben offenbar widerspricht. Selbst der Umstand, daß auch bei vielen Aborigenen Amerika's diese Sitte statt findet, (cf. Encyclopädie von Ersch und Gruber 9, 269 b) die, wie wenigstens Minners (de cir-

Ursachen zu sein, Einschränkung [38]) der Wollust durch möglichste Schwächung des Gliedes. Einige [39]) zwar glauben, die Beschneidung sollte ergänzen, was bei der Geburt mangelhaft blieb, eine Behauptung, welche den Angriffen aller Streitenden bloßgestellt ist. Wie könnte die Hand der Natur ihre Werke unvollendet lassen, daß sie einer äußern Nachhülfe bedürften? Ueberdies läßt sich nachweisen, daß die Vorhaut dem Gliede von entschiedenem Nutzen ist. Es ist also dies Gebot nicht ertheilt worden, den Mangel der Schöpfung zu ergänzen, sondern die Krankheit der Sitten zu heilen, und eben der körperliche Verlust, den das Glied erleidet ist es, was beabsichtigt wird. Denn während derselbe weder eine die Fortdauer des Lebens bedingende Funktion hemmt, noch die Zeugungskraft zerstört, vermindert er das Uebermaß der wollüstigen Begierden. Daß aber die Beschneidung die innere Kraft des Gliedes schwächt, und die Lust bedeutend mindert ist außer allem Zweifel. Denn durch den Verlust des Blutes und das Abnehmen der Decke schon bei der Geburt verliert es nothwendig an Kraft. Daher sagen unsere Weisen: [40]) „Eine Frau, der ein Unbeschnittener beigewohnt hat, kann sich schwer von ihm trennen." Dieses halte ich für einen sehr wichtigen Grund der Beschneidung. Wer anders unterzog sich zuerst dieser Handlung, als unser Vater Abraham; dessen Scheu vor Begehung der Sünde bekannt ist, wie unsre Weisen [41]) anmerken über seine Worte: (Gen. 12, 11.) „Siehe doch! ich weiß, daß du ein Weib schön von Ansehen bist." [42])

Es hat aber das Gebot der Beschneidung noch eine andre höchst wichtige Ursache. Es sollen nehmlich alle Mitglieder dieser Religion, nehmlich alle, welche an die Einheit Gottes glauben, ein gewisses körperliches Zeichen haben, das sie verbindet, damit nicht ein Anderer, der ihnen fremd ist, sagen kann, er gehöre zu ihnen. Denn dies geschieht zuweilen von Jemanden, um entweder einen Vortheil zu erreichen, oder aus irgend einer Absicht die Religionsgenossen zu täuschen. Diese Handlung aber, die Beschneidung vollzieht Niemand an sich oder an seinen Kindern, wenn er sich nicht zum wahren Glauben bekennt. Denn es ist kein Schnittchen im Schenkel, oder ein Brandmahl am Arm; sondern eine sehr schmerzhafte Operation. Ueberdies

cumcisionis origine pag. 210) annimmt, nicht durch Einwanderungen, sondern dort entstanden ist, beweist die Möglichkeit der von ägyptischem Einfluße unabhängigen Entstehung dieser Sitte. Auch scheint aus Josua 5, 9 hervorzugehen, daß wenigstens zu Mosis Zeiten, die Beschneidung in Aegypten nicht allgemein sondern nur ein Vorrecht gewisser Kasten war. Cf. Encyclopädie l. c. 268 a und Johlsons Anm. zu Josua l. c. cf. unten Anmerkung 42.

[38]) Encyclopädie l. c. 269 a wird dieser Ursache der Beschneidung widersprochen.

[39]) M. meint vielleicht Philo, oder irgend andre Schriftsteller, welche der Ansicht des Philo folgten. Denn nach Philo De circumcisione ist die Beschneidung nicht nur ein gutes Verwahrungsmittel gegen den schwer zuheilenden Karbunkel, sondern befördert auch die Fruchtbarkeit. Nach Anderen (cf. Michaelis 4, 26; Encyclopädie l. c. 268 wird dies fälschlich dem Philo zugeschrieben) macht sie viele Individuen, deren Vorhaut entweder zu lange oder zu enge ist, erst zum Beischlaf tauglich.

המילה הוא הברית אשר כרת אברהם אבינו על אמונת יחוד השם וכן כל מי שימול יכנס בברית אברהם להאמין היחוד להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך וזה גם כן עניין חזק׳ כראשון בטעם המילה ואפשר שהוא יותר חזק מן הראשון ושלמות f) זאת התורה וקיומה לא תשלם כי אם במילה ויש בהיותה בימי הקטנות שלש חכמו׳ הראשונה שאלו הונח הקטן עד שיגדל אפשר שלא היה עושה והשנית שלא יכאב בכאב g) הגדול לרכות עורו וחולשת דמיונו כי הגדול יפחד וירעד מן העניין שידמה היותו קודם היותו והשלישית שהקטן יבזו לו יולדיו בעת לידתו שלא התחזקה עדיין הצורה הדמיוניה

Neunundvierzigster Abschnitt.

f) Im Original אלכתאן אנמא וכמאל הדה אלשריעה ותכלידהא בכון תם צגר אל סן פי דלך כפי Die Vollkommenheit und Festigkeit des Gesetzes ist nur dadurch, daß die Beschneidung in der Kindheit geschieht, und darin sind ꝛc. Die deutsche Uebersetzung ist nach dem Original, der hebräische Text ist offenbar corrupt.

g) Im Original heißt es hier כתאלם אלכביר „wie der Schmerz des Erwachsenen."

Neben der Einwendung des M. an unserer Stelle hat man dieser Ansicht, welche den Ursprung der Beschneidung aus dem medizinischen Nutzen derselben herleitet, noch Folgendes entgegensetzt. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß man wegen einer möglichen Krankheit, oder wegen der abnormen Vorhautsbildung Einzelner ganze Volksstämme einer so schmerzhaften, oft lebensgefährlichen Operation unterwerfe. Auch ist aus der Geschichte nicht erweislich, daß die beschnittenen Völker die zahlreichsten sind.

40) cf. Bereschit Rabba Parascha 80 pag. 19 a. über 1 B. M. 34, 26 Widerspricht aber diese Stelle nicht eben der Bemerkung des M.?

41) Baba Batra 16 a.

42) Dieser zweiten Ursache, nach welcher durch die Beschneidung den feindseligen Absichten fremder Individuen entgegen gearbeitet, und zugleich das Band der Liebe und Eintracht unter den Israeliten befördert werden soll, stehen die Zeugnisse der Geschichte, welche uns viele andere beschnittene Völker zur Zeit des israelitischen Staatslebens nennt, (cf. oben Anm. 37 und Encyclopädie S. 267b und 269b) entgegen. M. scheint aber wirklich anzunehmen, daß nur die Israeliten die Beschneidung hatten (cf. oben Cap. 46 Anm. 29 cf. Jeremias 9, 25). Die verschiedenen Ursachen, die man bis jetzt über die Beschneidung der Israeliten und der übrigen Völker, bei welchen wir sie finden, aufgestellt hat, und unter welchen die von Meiners l. c. 207 und Hofmann Encyclopädie l. c. 267 sich auszeichnen, können, da sie auf bloßen Hypothesen beruhen, noch auf keinen wissenschaftlichen Werth Anspruch machen. Vielfach bedingt ist die Aufklärung dieses Gegenstandes von der Ermittelung des Volkes, das zuerst diese Sitte übte, und von der Entscheidung der Frage ob diese Sitte von jenem Volke zu den übrigen Völkern der alten Welt überging, oder ob sie unabhängig von demselben unter diesen entstand, was wiederum mit der Frage zusammenhängt, ob die Beschneidung in Amerika eine einheimische, oder eine durch Einwanderungen entstandene Sitte ist.

Ueberdies ist es bekannt, wie innig Menschen sich einander lieben und unterstützen, welche Ein Zeichen, gleichsam ein Sinnbild des Bündnisses an sich tragen. Denn es ist die Beschneidung ein Bund, welchen Abraham, unser Vater geschlossen hat in Beziehung auf den Glauben an die Einheit Gottes, und wer sich beschneiden läßt, tritt in den Bund Abrahams, an die Einheit zu glauben, wie es heißt: (ibidem. 17, 7.) „Dein Gott zu sein und deines Samens nach dir.„ Der letztere Grund von dem Gebote der Beschneitung ist eben so wichtig als der erste, ja vielleicht noch wichtiger. Die Vollkommenheit und die Fortdauer dieses Gesetzes kommt aber nur zu Stande, wenn die Beschneidung in der Kindheit geschieht; und dies aus drei Gründen. Erstens wenn man wartete, bis der Knabe erwachsen ist, so möchte er sich vielleicht nicht beschneiden lassen. Zweitens, weil das Kind weniger Schmerz als ein Erwachsener empfindet, wegen der Zartheit seiner Haut und der Schwäche seiner Einbildungskraft, der Erwachsene nehmlich fürchtet sich und erschrickt, schon ehe es eintritt, vor Etwas, was er sich als zukünftig vorstellt. Drittens, weil die Eltern ihr neugeborenes Knäblein noch nicht mit inniger Zärtlichkeit lieben. Es hat sich nehmlich in den Eltern noch nicht ausgebildet

---

Neunundvierzigster Abschnitt.

Wie wenig Grund man hat, Egypten als die Wiege dieser Sitte zu betrachten, ist schon oben Anm. 37 erinnert worden; und dies wird noch einleuchtender, wenn man bedenkt, daß die religiöse und intellektuelle Cultur Egyptens nicht auf eigenem Boden entsproß, sondern durch ausländische Stämme vermittelt wurde, welche theils aus Indien, theils aus dem glücklichen Arabien und Aethiopien nach Egypten einwanderten, und ihre mitgebrachten Culten und Gebräuche allmählig von Süden nach Norden über ganz Egypten verbreiteten. Ebenso wenig für sich hat, die Annahme von dem hebräischen Ursprung der Beschneidung, und es läßt sich auch bei derselben der Uebergang der Beschneidung von den Hebräern zu den übrigen Völkern gar nicht denken. Im Grunde aber sind die Untersuchungen über die Ursache der Beschneidung, d. h. über die Idee, welcher dieser Sitte ihren Ursprung verdankt (nach Philo l. c. hat die Beschneidung sehr viele Ursachen, von denen er selbst nur sechs aufzählt), zum Verständniß der Bedeutung des Beschneidungsgebotes, wie sie in der heiligen Schrift sich uns darstellt, ganz entbehrlich. Wie das Leviratsgesetz war auch die Beschneidung zur Zeit der Gesetzgebung unter den Israeliten schon üblich, die nach dem Vorgange ihres Stammvaters Abraham derselben auch während ihres langjährigen Aufenthaltes in Egypten treu blieben. Josua 5, 5 cf. jedoch cap. 46 Anm. 28.

Die Tora erhielt diese Sitte (2 B. M. 12, 44, 48 und 3 B. M. 12, 3) und ließ ihr dieselbe Bedeutung, die sie schon für Abraham hatte, nehmlich die des Bundes zwischen Gott und den Israeliten, welche mit der Beschneidung ihre Entsagung des Götzendienstes und die Unterwerfung unter die göttlichen Gebote äußerlich darstellen. Die Beschneidung war und ist aber weiter Nichts, als ein bloß religiöser Ritus, und hatte also weder den Zweck der Absonderung der Israeliten von den übrigen Völkern, noch überhaupt eine politische Bedeutung, weßwegen auch die גרי תושב die nicht in den Religionsbund der Israeliten traten, sich nicht beschnitten, obwohl sie dem Staatsverbande angehörten, und wegen ihrer Entsagung des Gottesdienstes חסידי אומות העולם hießen cf. M. Hilchot Ackum Cap. 10, 6 und Isure Biah Cap. 14, 7 cf. auch Dr. Kreuzenachs Thariag S. 124.

הדמיונית המביאה לאהוב אותו יולדיו כי הצורה הדמיונית ההיא נוספת תמיד בראיה וחיא גדלה עם גדלותו ואהר כן תתחיל להתחסר ולהמחות גם כן רוצ׳ לומר הצורה הדמיונית כי אין אהבת האב והאם את הבן בעת לידתו כאהבת׳ אותו והוא בן שנה ולא אהבת בן שנה כאהבת בן שש ואלו הונח שנתים ושלוש היה מבי׳ לבטל המילה לחמלת האב ואהבתו אותו אבל סמוך ללידתו הצורה ההיא הדמיונית חלושה מאד וכל שכן אצל האב אשר הוא מצווה בזאת המצוה והיות המילה בשמיני הוא מפני שכל בעל חיים כשיולד הוא חלוש מאד בתכלית לחותו וכאלו הוא עדיין בבטן עד סוף שבעה ימים ואז ימנה מרואי אויר העולם הלא תראה כי גם בבהמות שמר זה העניין שבעת ימים יהיה עם אמו כאלו קודם זה הוא נפל וכן האדם אחר שהשלים שבעה ימול והיה העניין קצוב ולא נתת דבריך לשיעורין וממה שכלל אותו גם כן זה הכלל האזהרה מהפסיד כלי המשגל מכל זכר h) מבעלי חיים נמשך אחר עקר חקים ומשפטים צדיקים רוצה לומר שישוה אדם הדברי׳ כלם לא ירבה במשגל כאשר אמרנו ולא יבטל גם כן לגמרי אבל צוה ואמר פרו ורבו כן הכלי הזה יחלש במילה ולא יעקר בחתוך אבל יונח העניין הטבעי על טבעו וישמר מן התוספת והזהיר

Neunundvierzigster Abschnitt.

h) Im Original מן כל דכר v. allen Männlichen, wonach der Text korrigirt wurde.

43) Traktat Kiduschin 29a תנו רבנן האב חייב בבנו למולו וכו׳

44) Im Traktat Nida 31b heißt es: ומפני מה אמרה תורה מילה לשמנה וכו׳ Ein anderer Grund findet sich in התורה והפילוסופיאה S. 112 Anm. cf. auch Bähr a. o. a. O. S. 194.

ausgebildet diejenige Gemüthsstimmung, durch welche die Liebe für das Kind erzeugt wird. Denn diese Gemüthsstimmung wächst stets durch den Anblick des Kindes, und gewinnt an innerer Stärke in dem Maße, in welchem dasselbe an Jahren zunimmt; später fängt sie wiederum an abzunehmen und schwächer zu werden. Denn die Liebe des Vaters und der Mutter zu ihrem neugeborenen Kinde ist nicht so innig als ihre Liebe zu demselben, nachdem es ein Jahr alt ist; auch gleicht ihre Liebe zu dem einjährigen nicht ihrer Liebe zu dem sechsjährigen Kinde. Hätte man daher die Beschneidung bis zum zweiten und dritten Jahre verschoben, wäre sie oft ganz unterblieben durch die zärtliche Liebe des Vaters zu dem Kinde. Bei dessen Geburt ist aber jene Gemüthsstimmung noch sehr mangelhaft, namentlich bei dem Vater, [43]) der zu diesem Gebote verpflichtet ist.

Daß aber die Beschneidung am achten Tage [44]) vollzogen wird, hat darin seinen Grund, daß alles Neugeborene wegen des Uebermaßes seiner Säfte höchst schwächlich und gleichsam als noch im Mutterleibe sich befindend zu betrachten ist, bis am Ende von sieben Tagen, wo es erst zu den Weltbewohnern zu zählen ist. Siehst du nicht, daß das Gesetz auch bei den Thieren etwas Aehnliches bestimmte? (Ex. 22, 29.) „Sieben Tage bleibe es bei seiner Mutter." Vor dieser Zeit ist es gleichsam als eine Frühgeburt anzusehen. Eben so sollte der Mensch erst nach zurückgelegten sieben Tagen beschnitten werden. Hierdurch ward die Zeit begrenzt und den [45]) subjektiven Bestimmungen vorgebeugt.

Zu dieser Klasse der Verordnungen gehört auch das Verbot, daß man das männliche [46]) Zeugungsglied keines lebendigen Geschöpfs verderben dürfe. Auch dies steht im Einklange mit dem Grundsatze der gerechten Gesetze und Verordnungen, denen gemäß der Mensch in seinen Handlungen stets die Mitte halten soll: er soll sich, wie wir bemerkten, dem Beischlaf nicht zu sehr ergeben, aber auch nach dem Ausspruche der Gottheit: (Gen. 1, 22.) „Seid fruchtbar und mehret euch," desselben nicht gänzlich enthalten, so wird das Glied zwar durch die Beschneidung geschwächt, aber nicht zum Beischlaf untauglich gemacht. Der Mensch soll in den natürlichen Grenzen bleiben und das Uebermaß scheuen. Auch verbot das [47]) Gesetz,

---

Neunundvierzigster Abschnitt.

[45]) cf. oben S. 234. Anm. 6 und Traktat Schabbat 35b.

[46]) 3. B. M. 22, 24 cf. Traktat Hagiga 14b unten und M. Hilchot Isure Biah cap. 16, 10.

[47]) 5. B. M. 23, 2 cf. M. l. c. 1 — 9.

[48]) 5. B. M. 23, 3 cf. Traktat Jebamot 49a die Mischna, welche die verschiedenen Ansichten der Rabbinen über ממזר aufstellt.

[49]) 3. B. M. 21, 7. Ueber זונה cf. M. l. c. cap. 10 über חללה ididem cap. 19. Ueber die Erklärung der Schriftworte ואשה גרושה מאישה cf. Thariag S. 49 cf. dagegen Johlsons יסודי הלשון S. 136 Anm.

[50]) 3. B. M. 21. 13 — 14.

והזהיר מלישא פצוע דכא וכרות שפכה ישראלית מפני שהיא בעולה נפסדת ולבטלה והנשואין ההם יהיו מכשול לה ולתובעיה וזה מבואר מאד ולהתרחק מעריות אסר לבעול ממזר בת ישראל להודיע הנואף והנואפת שאם יעשו יפסידו בורעם הפסד שאין לו תקנה ולפחיתות בני הזנונים גם כן תמיד בכל לשון ובכל אומה פאר זרע ישראל מהתערב בהם ממזרים ולמעלת הכהנים נאסרה להם זונה וגרושה וחללה וכהן גדול אשר הוא הנכבד שבכהני' נאסרה עליו אפילו אלמנה ואפילו בעולה וזה כלו טעמו מבואר ואם נאסר התערב ממזרים בקהל השם כל שכן עבדים ושפחות ואסור חתון הגוי' כבר נכתב טעמו בתורה ולקחת מבנותיו לבניך וכל מה שנעלם טעמו מרוב החוקים אינו רק להרחיק מעבודה זרה ואלו הפרטים אשר נעלם ממני טעמם ולא ידעתי תועלתם הוא מפני שאין הדברים הנשמעים כדברים הנראים לעין ובעבור זה אין זה השיעור אשר ידעתי אני מדעו' הצאבה ממה ששמעתיו מן הספרים במה שידע אותו מי שראה מעשיהם הגלוים וכל שכן בהשתקע הדעות ההם מהיום אלפים שנה (i והמחות שמם ואלו ידענו פרטי המעשים ההם ושמענו חלקי אותם הדעות היה מתבאר לנו הטעם ואפני החכמה בחלקי מעשה הקרבנות והטמאו' וזולתם ממה שלא ידעתי טעמו אבל אין לי ספק בזה כי הכל היה למחות הדעות ההם בלתי אמתיות מלב האדם ולבטל המעשים ההם שאין בם מועיל אשר כלו הימים בתהו והבל ובטלו הדעות ההם מחשבת האדם מחקור ציור מושכל ומעשות מעשה מועיל כאשר בארו לנו נביאינו ואמרו כי אחרי התהו אשר לא יועילו ולא יצילו כי תוהו המה ואמר ואחרי אשר לא יועילו ואמר ירמיהו אך שקר נחלו אבותינו הבל ואין בם מועיל הסתכל כמה גדול זה ההפסד ואם הוא דבר שצריך להשתדל האדם בכל יכלתו להסירו

Neunundvierzigster Abschnitt.

i) Im Original heißt es noch או אכתרהא „oder darüber."

י') Traktat Jebamot 100b מאי להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך קמוהר ליה רחמנא הכי קאמר cf. auch Onkelos über 5. B. M. 23, 18.

Gesetz, daß kein an den Hoden Zerstoßener oder Verschnittener ein Israelitinn heirathe, weil der Beischlaf vergeblich und zwecklos ist, und eine solche Ehe, sowohl ihr (der Frau) als denen, welche sie auffordern (verführen wollen) zum Fallstricke wird, was sehr einleuchtend ist.

Um uns von dem verbotenen Beischlafe zu entfernen, [48]) verordnete das Gesetz, daß kein Mamser sich mit einer Israelitinn vermähle, damit der Buhler und die Buhlerinn wissen, daß sie durch Begehung dieser Handlung ihren Nachkommen einen unauslöschlichen Schandfleck anheften. Auch wollte das Gesetz wegen der tiefen Verachtung, in welcher die in Hurerei Erzeugten bei jedem Volke und jeder Nation von jeher standen, die Nachkommen Israels dadurch verherrlichen, daß sich unter ihnen Mamserim nicht vermischen durften. [49]) Und wegen der Würde der Priester wurde diesen noch überdies die Verehlichung mit einem Hurenweib, einer Verstoßenen und Entweihten verboten; [50]) dem Hohenpriester aber, dem geehrtesten der Priester, ist selbst die Verehlichung mit einer Wittwe, und einem Weibe, dem ein Mann beigewohnt hat, verboten. Die Gründe von diesen Geboten sind klar. Und wenn den Mamserim die Zulassung zu der Gemeinde Gottes nicht gestattet ist, [51]) so gilt dies um so mehr von den Sklaven und Sklavinnen.

Von dem Verbote der Verschwägerung mit den Heiden ist die Ursache im Gesetz selbst angegeben: **(Ex. 34, 16.)** „Und nehmst du von seinen Töchtern für deine Söhne; wenn dann seine Töchter ausschweifen." Die meisten Verordnungen, deren Ursache uns unbekannt ist, bezwecken, uns vom Götzendienst zu entfernen.

Daß mir aber von einzelnen der Zweck und Nutzen verborgen bleibt kommt daher, daß dasjenige, was überliefert ist, nicht die Klarheit für uns hat, wie das, was wir selbst wahrnehmen. Darum hält meine aus Schriften geschöpfte Kenntniß von den Gebräuchen der Zabier keinen Vergleich aus mit der Kenntniß dessen, der Zuschauer ihrer Handlungen war, zumal da ihre Meinungen schon seit zwei tausend Jahren verworfen, und aus dem Andenken Aller erloschen sind. Wüßten wir aber die Einzelnheiten jener Gebräuche und hätten wir eine genaue Kenntniß von ihren Meinungen; so wären uns klarer die Ursachen und die Vernunftgründe von den einzelnen Verordnungen über die Opfer, die Unreinigkeiten und Anderes dessen Zweck mir unbekannt blieb. Es ist mir aber außer Zweifel, daß dieselben alle erzielten, jene falschen Meinungen aus der Seele des Menschen zu verbannen, und jenen zwecklosen Gebräuchen ein Ende zu machen, Gebräuchen, bei welchen die Lebenszeit in Unding und Tand verschwindet, und Meinungen, welche die menschliche Seele unfähig machen, vernünftige Vorstellungen zu bilden, und sich zu zweckmäßigen Handlungen zu entschließen, wie unsere Propheten uns lehren. So sagt Samuel: **(Sam. 12, 21.)** „Denn nur dem Nichtigen würdet ihr nachgehen, die nicht helfen und nicht retten, denn nichtig sind sie" So Jeremias: **(Jer. 2, 8)** „Und unnützen Wesen hingen sie nach" ferner „Wahrlich! Unwahrheit haben unsere Eltern uns vererbt, Tand das keinen Nutzen hat" **(ibid. 16, 19.)**

Betrachte nun die Größe dieses Uebels, und wie sehr sich der Mensch

להסירו אם לא ורוב המצות כמו שבארנו אינם רק להסיר הדעות ההם ולהקל הטרחים הגדולים הכבדים והעמל והצער שהיו עושים האנשים ההם לעבודת אלהיהם וכל מצות עשה או לא תעשה שיעלם ממך טעמו אינו רק רפואת חולי מן החליי' ההם אשר לא הונחנו לדעתםהיום ישתבח השם על זה וזהו מה שיאמינהו מי שיש לו שלמו' וידע אמתת מאמר השם יתעלה לא אמרתי לזרע יעקב תהו בקשוני הנה זכרתי פרטי המצות כלם אשר כלל אותם זה הכלל והעירותי על טעמם ולא נשאר מהם דבר שלא נתתי בו טעם רק חלקים מעטים ואף על פי שעל דרך האמת כבר נתתי גם בהם טעם יקל לאיש תבונה להוציאו מכה דברינו:

פרק חמשים

יש כאן דברים שהם סתרי תורה גם כן כבר נכשלו בהם רבים וצריך לבארם והם אלו הספורים אשר ספר בתורה אשר יחשבו רבים שאין תועלת בזכרם בספרו הסתעף המשפחות מן נח ושמותם ומקומותם וכן בני שעיר החורי וספר המלכים אשר מלכו בארץ אדום וכיוצא בהם וכבר ידעת אמרם שמנשה הרשע לא היה מרבה מושבותיו הפחותי' רק בדקדוקי אלו המקומות אמרו היה יושב ודורש בהגדות של דופי היה אומר לא היה לו למשה לכתוב אלא ואחות לוטן תמנע ואני אודיעך כלל אחד ואשוב אחר כן אל הפרטים כאשר עשיתי בטעמי המצות דע כי כל ספור שנמצאהו כתוב בתורה הוא לתועלת הכרחית בתורה אם לאמת דעת שהוא פנה מפנות התורה או לתקון מעשה מן המעשים עד שלא יהיה בין בני אדם עול וחמס ואני אסיר לך הספק כאשר הית' פנת התורה שהעולם מחודש ואשר נברא תחלה היה איש אחד ממין האדם והוא אדם הראשון ולא

Fünfzigster Abschnitt.

¹) cf. oben die Vorrede des M. zu diesem Theile Anm. 3.

²) Ueber die Ableitung des N. pr. חורי cf. Traktat Schabbat 85a.

³) Traktat Sanhedrin 99b cf. auch Jalkut Schimoni Parascha האזינו p. 309a ferner Traktat Chulin 60b הרבה מקראות שראויין לשרוף והן וכו' Außer den von M. angeführten Beispielen aus der Schrift ist in Sanhedrin

Mensch angetrieben fühlen muß, dasselbe aus allen Kräften von sich abzuwenden. Daher bezwecken, wie wir anmerkten, die meisten Verordnungen die Wegschaffung jener falschen Meinungen und die Erleichterung jener lästigen und ermüdenden Gebräuche, welchen sich diese Menschen zur Verehrung ihrer Götzen unterzogen. Jedes Gebot oder jedes Verbot also, dessen Ursache du nicht kennst, ist nichts Anderes als ein Heilmittel für irgend eine damalige Seelenkrankheit, welche, Gott sei Dank! nicht zu unserer Anschauung gelangte. Dieses Glaubens ist jeder, der wahre Vollkommenheit besitzt, und den richtigen Sinn der göttlichen Worte auffaßt: (Jes. 45, 19.) „Ich sprach nicht zu Jakobs Nachkommen: Mit Tand suchet mich.“ Nunmehr habe ich dir auch die Ursache aller einzelnen Verordnungen, welche diese Klasse umfaßt, mitgetheilt, und es ist nur Einzelnes, dessen Ursache ich nicht ausdrücklich angab, was aber der Kenner aus den gemachten Bemerkungen leicht entwikeln kann.

Fünfzigster Abschnitt.

Es kommen hier Gegenstände vor, welche, da sie zu den [1]) Geheimnissen des Gesetzes gehören, schon Vielen zum Anstoß gereichten, und daher einer Erörterung bedürfen. Ich meine jene Erzählungen, welche die Schrift mittheilt, und deren Grzählung von Vielen für unnützlich gehalten wird, als die Darstellung der Verzweigung von den Geschlechtern Noa's, ihrer Namen und Wohnorte; ferner der Söhne Seirs, [2]) des Horiten, und der Könige, welche regiert haben im Lande Edom u. dgl. [3]) Du weißt auch, daß die Rabbinen sagen, es habe der ruchlose Menasse seine vielen sündlichen Zusammenkünfte nur in der Absicht gehalten, solche Stellen der Schrift auszuspähen. Er saß (in der Versammlung), sagen sie, und machte spotthafte Schnurren, als z. B. Moses hätte nicht schreiben sollen (Gen. 36, 22.) „Und die Schwester Lotons war Timna.“ Ich will dir nun eine allgemeine Erklärung mittheilen, sodann zum Einzelnen übergehen, wie ich bei der Ursacheangabe der Verordnungen zu Werke ging. Merke dir daher, daß jede Erzählung, welche du in dem Gesetze aufgezeichnet findest, zu irgend einem wichtigen Zwecke desselben dient, entweder zur Befestigung eines Grundsatzes, welcher ein Glaubensartikel des Gesetzes ist, oder zur Versittlichung der Handlungen, damit Ungerechtigkeit und Gewalt unter den Menschen aufhöre. Nun will ich die Punkte der Ordnung nach durchgehen. Da es ein Grundprinzip des Gesetzes ist, daß die Welt in der Zeit ins Dasein trat, und daß ursprünglich von der ganzen

---

Fünfzigster Abschnitt.

a) In b. c. ואנא אנסק לך דלך נסקא „ich will nun dieses dir nach der Ordnung durchgehen“

l. c. noch ein anderes angeführt, welches Manasseh ebenfalls zur Zielscheibe seines Spottes gewählt haben soll. Indem der Talmud die Nothwendigkeit der Aufnahme beider Stellen in die Schrift nachzuweisen sucht, beurkundet er hiermit die Rechtmäßigkeit der Enthüllung solcher Geheimniße des Geses und hält also diese סתרי תירה, wie sie M. hier nennt, für verschieden von denen, über welche Psachim 119a bemerkt wird:

cf. Anm. 1 und למכסה עתיק וכו' זה המכסה וכו'

die Vorrede des M. zu diesem Theile Anm. 7 und S. 211 Anm. 1.

ולא היה באורך הזמן אשר מאדם עד משה רבינו רק אלפים וחמש מאות שנה בקרוב ואלא בא להם זה הספור לבד היה האדם מסופק בדבר כי נמצאו אז בני האדם מפוזרים בקצוות הארץ כלה ומשפחות חלוקות ולשונות חלוקים רחוקים מאד והוסר הספק הזה ביחסם כלם וזכרון הסתעפם וזכור שמות המפורסמים מהם פלוני בן פלוני ושנותיהם ולהגיד מקום שכנם והטעם המביא להתפזרם בקצות הארץ והטעם המביא להחלק לשונותם ושמתחלה היו במקום אחד ושפה אחת לכולם כי כן ראוי להיותם בני איש אחד וכן עניין ספור המבול וספור סדום ועמורה ללמוד מהם ראיה על הדעת האמתי והוא אך פרי לצדיק אך יש אלהים שופטים בארץ וכן ספור מלחמת תשעת המלכים להודיע המופת בנצוח אברהם באנשי׳ מתי מספר ואין מלך עליהם ארבע׳ מלכים גדולי׳ ועוד הודיענו איך חם לבבו על קרובו בעבור שגדל על אמונתו ומסר נפשו לסכנת המלחמה כדי להצילו והודיענו ג״כ בהסתפקותו ושובע נפשו והיותו בז לממון ומתפאר בטוב המדות והוא אמרו אם מחוט ועד שרוך נעל: אמנם ספור משפחות בני שעיר ויחסם בפרט הוא מפני מצוה אחת והוא שהש״י צוה למחות זכר עמלק לבד ועמלק אמנם היה בן אליפז מן תמנע אחות לוטן אך שאר בני עשו לא צוה להרגן וכבר נתחתן עשו עם בני שעיר כמו שהתבאר בכתוב והוליד מהם ומלך עליהם ונתערב זרעו בזרעם ושבו ארצות שעיר כלם והמשפחות ההם מיוחסות למשפחה הגוברת אשר הם בני עשו וכ״ש זרע עמלק כי הוא היה הגבור שבהם ואלו לא התבארו היחסים ההם ופרטיהם היו כולם נהרגים בפשיעה לכן באר הכתוב משפחותיהם ואמר שאלו

Fünfzigster Abschnitt.

[4]) Forster und Mannert (Georaph. Ephem. 1816, März) bestreiten dies, dagegen behauptet Kant im Einklange mit der heiligen Schrift die Abstammung unseres Geschlechtes von Einem Menschenpaare.

[5]) cf. Aboda Sara 9a und Johlsons Uebersetzung der fünf Bücher Moses, im Inhalts-Verzeichniße S. XVIII und dessen Biblische Geschichte in der Ursprache d. h. Schrift, Vorrede S. VII. ed 1837.

[6]) cf. Raschi über gen. 1, 1 und die Bemerkungen des Nachmanides und Misrachi über Raschi.

[7]) 1 B. M. Cap. 14.

ganzen menschlichen Gattung nur [4]) ein einzelner Mensch (Adam) erschaffen wurde, und daß demnach von [5]) Adam bis zu Moses nur ein Zeitraum von ungefähr zwei tausend und fünfhundert Jahren verfloß: so hätte man diese Sätze, wären sie bloß kurz gefaßt dargestellt worden, in Zweifel gezogen; sintemal damals schon die Menschen bis an alle Enden der Erde zerstreut waren, in viele Volksstämme abgetheilt, verschiedene ganz von einander abweichende Sprachen redend. [6]) Diesen Zweifel löste die Schrift durch die Angabe der Geschlechtsfolge der Menschen und ihrer Verbreitung, durch die Erwähnung der Namen der berühmtesten Männer, ihrer Abstammung, ihrer Lebensjahre und ihres Wohnortes; durch Erzählung der Veranlassung sowohl von der Zerstreuung der Menschen bis an die Enden der Erde, als von der Entstehung der verschiedenen Sprachen, da urspringlich alle an Einem Orte lebten, und Eine Sprache redeten, was natürlich ist bei Nachkommen eines einzigen Mannes. Die Geschichte von der Sintfluth und von Sodom und Gomorrha sollte zum Beweis des wahren Glaubenssatzes dienen: (Ps. 58, 12.) „Der Tugendhafte erhält seinen Lohn; es ist ein Gott Richter auf Erden." Die Geschichte des Krieges [7]) der neun Könige verkündet uns ein Wunder in dem Siege, welchen Abraham mit einer geringen Anzahl Menschen, deren König er nicht einmal war, über vier mächtige Könige davon trug; zeigt uns ferner wie er (Abraham) sich seines Verwandten, der auch seinen Glauben angenommen hatte, so innig erbarmte, daß er, um ihn zu retten, sein eignes Leben der Kriegsgefahr aussetzte; stellt uns endlich in ihm ein Muster auf der Genügsamkeit und Zufriedenheit mit seinem Besitze, wie er nehmlich Reichthümer verachtete, nur nach dem Ruhm edler Thaten strebend: (Gen. 14, 23) „Daß ich, sprach er, weder Faden noch Schuhriemen nehme." Die Aufzählung der Familien und der Geschlechtsfolge der [8]) Söhne Seirs geschah wegen des göttlichen Gebotes, [9]) das Andenken Amaleks auszurotten, welcher ein Sohn des Eliphas [10]) von der Timna, der Schwester Lotans, war. Die Ausrottung der übrigen Söhne Esau's war nicht in dieses Gebot eingeschlossen. Esau aber verschwägerte sich, wie aus der Schrift erhellet, mit den Söhnen Seirs, erzeugte Kinder mit ihren Töchtern, regierte über sie, seine Nachkommen vermischten sich mit den ihrigen, das ganze Land Seirs und dessen Familien wurden benannt nach dem mächtigeren Stamm, den Söhnen Esau's, namentlich der Familie Amaleks, der tapfersten unter ihnen. Wären also die Familienfolgen derselben (der Söhne Seirs) nicht bis ins Einzelne

---

Fünfzigster Abschnitt.

[8]) 1 B. M. 36, 20—30.

[9]) M. nimmt hier an, daß die Amalekiten, deren Ausrottung das Gesetz gebietet, Nachkommen des Eliphas, des Sohnes von Esau waren. Auch Raschi ist dieser Ansicht; cf. sein Commentar zu 1 B. M. 14, 7 auch Dr. Josts Allgemeine Geschichte des Israelitischen Volkes 1, 105.

שאלו שתראו אותם b) בשעיר ומלכות עמלק אינם כלם בני עמלק אבל הם בני פלוני ובני פלוני ונתיחסו לעמלק להיות c) אמם מעמלק זה כלו יושר מהשם עד שלא תהרג משפחה בתוך משפחה אחרת כי הגזרה לא היתה רק על זרע עמלק וכבר בארנו אופני החכמה בה: וטעם ספרו המלכים אשר מלכו בארץ אדום כי מכלל המצוות לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא ואלו המלכים אשר זכר אין אחד מהם מאדום, הלא תראה שהוא מיחס אותם ומיחס ארצותם פלוני ממקום פלוני ופלוני מפלוני והקרוב אצלי שהיו מנהגיהם ועניניהם מפורסמים ר"ל עניני המלכים ההם אשר לאדום ושהם הכניעו בני עשו והשפילום והזכירם השם בהם כאלו אמר בחנו באחיכם בני עשו שהיו מלכיהם פלוני ופלוני ומעשיהם היו מפורסמים כי לא המליכה אומה איש שאינו מיחסה שלא ציער אותה צער

Fünfzigster Abschnitt.

b) Im Original אליום „heutzutage."

c) Im Original לכון אמה מנהם „weil seine Mutter von ihnen ist.
Allein dagegen spricht: 1) Es wird schon gen. 14, 7 der Amalekiten Erwähnung gethan; 2) Man sieht nicht ein, warum die Nachkommen Amaleks des Sohnes von Eliphas ein besonderes Volk ausmachten, während sämmtliche übrige Nachkommen des Esau nur das eine Volk Edom bildeten; 3) Es wird Amalek 4 B. M. 24, 20 ein uraltes Volk genannt, woraus hervorgehet, daß die Amalekiten frühern Ursprungs als die Israeliten sind. — Aus diesen Gründen scheint man richtiger anzunehmen, daß die Amalekiten, deren Ausrottung das Gesetz vorschreibt, nicht Nachkommen Esau's sondern die 1 B. M. 14, 7 erwähnten sind, und also schon zu Abrahams Zeiten als ein Volksstamm erschienen.

[10]) 1 B. M. l. c. 36, 12 und 22 cf. Traktat Sanhedrin l. c. Thimna scheint auch ein männlicher Eigenname zu sein cf. 1 B. M. l. c. V. 40 und 1 Chr. 1, 51. Schwierig bleibt jedoch Chron. l. c. V. 36.

[11]) Aus der Schrift erhellet nicht nur, daß (die Identität der Timna 1 B. 36 12, und 22 ist hierbei vorausgesetzt) Eliphas die Thimna, die Horitinn, heirathete, sondern auch Esau selbst eine Frau aus diesem Volksstamme ehelichte (1 B. M 36, 2 und 24, cf. Johlsons Anm. zu dem ersten der angeführten Verse).

zelne aus einander gesetzt worden; so hätte man sie ungerechter Weise ins gesammt umgebracht. Darum giebt die Schrift genau ihre Familien an, und sagt hiermit gleichsam: Diese, welche ihr heutigen Tages im Lande Seir und unter der Regierung Amaleks antreffet, sind nicht durchaus Nachkommen Amaleks, sondern Nachkommen dieses und jenes, und werden nur nach Amalek genannt, [12]) weil ihre Mutter aus den Amalekiten stammt. Es zeigt sich hierin die Gerechtigkeit Gottes, welcher verhütete, daß nicht mit der einen noch eine andere Familie ausgerottet werde. Denn nur auf die Nachkommen Amaleks erstreckt sich das Vertilgungsgebot, [13]) dessen vernünftigen Grund wir schon erklärt haben.

Die Könige, welche regiert haben im Lande Edom, nimmt die Schrift deßwegen auf, weil Eines der göttlichen Gebote ist: (Deut. 17, 15) „Du kannst nicht einsetzen über dich einen ausländischen Mann, welcher nicht dein Bruder ist.“ Von diesen Königen nehmlich, welche die Schrift erwähnt, stammte nicht ein einziger aus Edom, [14]) wie du aus der in der Schrift enthaltenen Angabe ihrer Familien und Geburtsstädte „der König aus dieser, der aus jener Stadt,“ ersehen kannst. Nun ist mir sehr wahrscheinlich, daß diese Könige von Edom ihrem Karacter und ihren Handlungen nach damals allgemein bekannt waren, und daß sie eine eigenmächtige, drückende Gewaltherrschaft über die Nachkommen Esaus ausübten. Darum thut Gott ihrer Erwähnung, gleichsam hiermit sagend: Schauet hin auf eure Brüder, die Söhne Esaus, die diese und jene zu Königen hatten. Die Regierung dieser Könige war aber (als drückend) bekannt. Denn noch nie hat eine Nation einen König aus einem fremden Geschlechte über sich gesetzt, der sie nicht mehr oder weniger

---

Fünfzigster Abschnitt.

Um den Wiederspruch zwischen 1 B. M. 26, 34 und 36, 2, da an beiden Stellen die Namen der Weiber Esau's verschieden lauten, aufzuheben, muß man mit Michaelis (l. c. 1, 120 Anm.) annehmen, daß die Horiten (nach Michaelis und Gesenius Troglodyten cf. oben Anm. 2) ursprünglich Cananiter waren, daß bei den Arabern (cap. 36 ist ein Stück einer arabischen Geschichte) dieselben Personen einen andern Namen führen als bei den Hebräern, und daß (was Michaelis nicht bemerkt) Esau, (da 1 B. 36, 2 die Eholibamah eine Hewitinn genannt wird), vier Weiber hatte. Der Winderspruch zwischen 1 B. M. 28, 9 und 36, 3 läßt sich ebenfalls durch die erwähnte Verschiedenheit der Namen erklären, nur ist freilich nach 1 B. M 36, 2 auch בשמת ein hebräischer Name.

[12]) Diese in der hebräischen Uebersetzung dunkele Stelle wird durch Anm. d klar. Indessen ist durch die Bemerkung des M die Darstellung der Geschichte der Horiten nicht erklärt, da dieselben nach 5 B. M. 2, 1. und 22 aus ihrem Lande vertrieben und vertilgt wurden.

[13]) Siehe oben S. 292.

[14]) Aus den in der Schrift angegebenen Geburtsstädten, der edomitischen Könige läßt sich schwerlich die ausländische Abkunft der letzteren ersehen, da die Namen der Städte meistens Hapalegomena sind, und aus eini-

צער גדול או קטון, סוף דבר כמו שאמרתי לך מרוחק דעות הצאבה ממנו היום כן דברי הימים ההם נעלמו ממנו היום ואלו ידענום וידענו המקרים אשר קרו בימים ההם היה מתבאר לנו בקרוב טעם רוב מה שנזכר בתורה: וממה שצריך שתדעהו כי אין בהינת הספורים הנכתבים כבחינת העניינים הנראים כי בעניינים הנראים פרטים מביאים לדברים צריכים מאד א״א לזכרם (d מפני האריכות וכשיתבונן האדם בספורים ההם יחשוב שיש בהם אריכות או כפל דברים ואלו היה רואה מה שספר היה יודע צורך מה שנאמר ומפני זה כשתראה בתורה ספורים בזולת המצות ותחשוב שהספור ההוא אין צורך לזכרו או שיש בו אריכות אינו רק להיותך בלתי רואה הפרטים המביאים לזכור מה שנזכר, ומזה סדר זכר המסעות יראה מפשוטו של עניין שזכר מה שאין תועלת בו כלל ומפני זאת המחשבה העולה על הלב אמר ויכתוב משה את מוצאיהם למסעיהם ע״פ ה׳ ומקום הצורך אליו גדול מאד מפני שכל המופתים אינם אמתיים רק למי שראם, אך לעת־יד ישוב זכרם ספור, ואפשר שיכזיבם השומע, וידוע שאי אפשר להיות וגם לא יצוייר שיהיה מופת עומד קיים לדורות לבני אדם כלם, וממופתי התורה מן הגדולים שבהם, עמוד ישראל במדבר ארבעים שנה והמצא בו המן בכל יום והמדבר ההוא כמו שזכר הכתוב, נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים, והם מקומות רחוקים מאד מן הישוב, בלתי טבעיים לאדם, לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות ואמר בהם גם כן ארץ לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם, וכתוב בתורה לחם לא אכלתם ויין ושכר

Fünfzigster Abschnitt.

d) Im Original לא יטכן דכרהא או יטול „die man nicht erzählen kann, ohne weitläufig zu sein.

weniger drückte. Ueberhaupt ist nicht zu vergessen, daß, wie nach meiner obigen Bemerkung die Gebräuche der Zabier uns fern liege auch die Begebenheiten der damaligen Zeit für uns in Dunkel g hüllt sind. Besäßen wir eine genauere umständliche Kenntniß v denselben; so würden wir in den Stand gesetzt sein, über jede einzel Thatsache, warum sie die Schrift aufgenommen hat, die Grün anzugeben.

Auch mußt du das in Erwägung ziehen, daß die Beurtheilun einer schriftlich mitgetheilten Erzählung und einer persönlich wahrg nommenen Begebenheit verschieden ist. Denn persönlich wahrgenom mene Begebenheiten sind mit Einzelheiten verbunden, die sehr wich tig sind, aber, ohne weitläufig zu werden, nicht erzählt werde können. Betrachtet nun jemand eine solche Erzählung; so findet e in ihr Weitschweifigkeit und Wiederholungen, und bedenkt nicht, da er, wäre er Augenzeuge der Begebenheit gewesen, die Nothwendig keit der Mittheilung eingesehen hätte.

Wenn du daher die Erzählungen, welche in der Schrift neben den Verordnungen vorkommen, überflüßig oder weitschweifig findest so kommt dies daher, weil du die Einzelheiten der Begebenheiten deren Aufzeichnung die Schrift für nöthig fand, nicht wahrgenommen hast. Zu dieser Klasse gehört die Erzählung von den Zügen (in der Wüste.) Dem Anscheine nach erzählt die Schrift etwas ganz Unnützes. Einem solchen Wahne vorzubeugen, steht aber ausdrücklich: (Num. 33, 2) „Mose beschrieb ihren Ausgang nach ihren Zügen auf Befehl des Ewigen." Es war aber dieses unumgänglich nothwendig. Alle Wunder nehmlich haben nur Glaubwürdigkeit bei dem, der sie gesehen hat. Späterhin sinken sie zum bloßen Werth einer Erzählung herunter, deren Wahrheit man in Zweifel ziehen kann. Es ist aber bekanntlich unmöglich und läßt sich nicht einmal denken, daß ein für künftige Geschlechter ewig fortdauerndes Wunder dem Menschen aufgestellt werde. Das größte der Wunder, welches in der Schrift vorkommt, ist, daß die Israeliten vierzieg Jahre lang in der Wüste zu brachten, und täglich den Manna vorfanden. Die Wüste ist, wie die Schrift erzählt, (Deut. 8, 15) ein Ort „wo Schlangen Seraphen und Scorpionen sind, eine dürre Gegend, wo kein Wasser ist," ein Ort, der von dem bewohnten Lande ganz abgelegen, und dem Menschen unangemessen ist, wie es heißt: (Num. 20, 5) „Das ist nicht ein Ort für Saat und Feigenbaum, für Weinstock und Granatäpfel, selbst Wasser ist nicht da zum Trinken;" ferner heißt es beim Propheten: (Jer. 2, 6.) „Ein Land, durch welches Niemand reiste und das nicht bewohnt war

gen wie תימן בצרה sich eher das Gegentheil annehmen läßt. Allein höchst wahrscheinlich hat M. diese historische Notiz aus ספר הישר (Ueber. dieses Werk cf. Zunzens gottesdienstliche Vorträge der Juden S. 154—56) entlehnt, welches ausdrücklich bemerkt, daß die Edomiten ihre Könige aus dem Auslande wählten (cf. den Commentar zu Mendelsohn's Uebersetzung des Pentateuch 1 B. M. 36, 31). Ueber die geographischen Schwierigkeiten dieser Behauptung cf. l. c. zu v. 33 und ff.

[11]) Cap. 49 sub finem.

ושכר לא שתיתם, ואלו כלם מופתים גדולים גלוים נראים, וכאשר ידע השם יתעלה שאפשר לפקפק באלו המופתים בעתיד, כמו שמפקפקין בשאר הספורים ויחשב שעמידתם היתה במדבר קרוב מן הישוב שאפשר לאדם לעמוד בו, (האדם) כאלו המדברות ששוכנים בהם הערביים היום, או שהם מקומות שאפשר לחרוש בהם ולזרוע ולקצור, או להזון באחד הצמחים אשר היו שם, או שמטבע המן לרדת במקומות ההם תמיד, או שיש במקומות ההם בארות מים, ומפני זה הסיר המחשבות ההם כלם, וחזק ענייני אלו המופתים כלם בבאור המסעות ההם שיראו אותם הבאים וידעו גודל המופת, בעמוד מין האדם במקומות ההם ארבעים שנה, ולזה הטעם בעצמו, החרים יהושע מי שיבנה יריחו לעולם, להיות המופת ההוא קיים עומד, כי כל מי שיראה ההומה ההיא שוקעת בארץ, יתבאר לו שאין זה תכונת בנין שנהרס אבל נשקע במופת, וכן אמרו על פי ה׳ יחנו על פי ה׳ יסעו, e) היה מספיק בספור, ויעלה בלב האדם מתחלת מחשבת, כי כל מה שבא אחריו בזה העניין הוא הארכת דברים אין צריך, ר״ל אמרו ובהאריך הענן וגו׳, ויש אשר יהיה הענן וגו׳, או יומים וגו׳, ואני אודיעך טעם אלו הפרטים כלם, וטעמם הוא לחזק העניין ההוא, לסלק בו מה שהיו האומות חושבים אז ומה שיחשבו עד היום, שישראל תעו בדרך ולא ידעו אנה ילכו, כאמרו נבוכים הם בארץ, וכן קוראים אותו הערביים עד היום, ר״ל המדבר ההוא קוראים אותו מדבר התעיה, f) ויחשבו שישראל תעו ולא ידעו הדרך, והתחיל הכתוב לבאר ולחזק כי המסעות ההם שהיו בלתי מסודרות,

ושובם

Fünfzigster Abschnitt.

e) Auch in den b. c. wird dieser Vers zitirt; aus den folgenden Worten des M. כי כל מה שבא אחריו geht aber hervor, daß er, den Vers עלפי ה׳ יסעו בני ישראל וכו׳ (4 M. 9, 18) meint.

f) Im Original אל תיה. Mit diesem Worte bezeichnen die Araber vorzüglich die Wüste, in der die Juden sich nach dem Ausgange aus Egypten aufhielten. Nicht selten kommt auch die Benemung תיה בניאסראיל Tih der Kinder Israel vor. Daß das Wort, wie M. hier behauptet, von תאה er irrte umher abzuleiten ist, leidet keinen Zweifel.

[16]) Cf. Leo's Vorlesungen über die Geschichte des jüdischen Staats S. 99.

[17]) Der Sekrätär der afrikanischen Gesellschaft, Herr Leke, hat zuerst den

war," ferner im Gesetze: (Deut. 29, 5.) „Brod habt ihr nicht gegessen und Wein und Berauschendes habt ihr nicht getrunken. So augenscheinlich und offenbar diese erstaunlichen Wunder waren; so wußte doch die Gottheit, daß man, wie dies den Erzählungen zu widerfahren pflegt, dieselben späterhin in Zweifel ziehen und glauben könnte, entweder sie hätten sich in einer dem angebauten Lande nahe gelegenen Wüste aufgehalten, in welcher man, wie die Araber heutigen Tages in ihren Wüsten, die Nahrung finden kann, oder die Wüste selbst wäre zur Hervorbringung der Saatfrüchte tauglich gewesen, [16]) oder eine dort befindliche Pflanze hätte ihnen Nahrung gewährt, oder endlich der Manna fiele in diesen Gegenden gewöhnlich herunter, und es befänden sich dort Wasserquellen. Darum beugte die Schrift diesen Zweifeln vor, und befestigte den Glauben an alle diese Wunder durch die Angabe der einzelnen Züge, wodurch die dahin Kommenden die [17]) Gegend in Augenschein nehmen, und sich von der Größe des Wunders überzeugen können, daß eine ganze Nation vierzig Jahre daselbst zubrachte. [18]) Aus demselben Grunde belegte Josua mit dem Bannfluche denjenigen, welcher Jericho [19]) wieder aufbauen würde, damit das daselbst geschehene Wunder in ewigem Andenken bleibe. Denn jeder wird sich bei Betrachtung der tief in die Erde gesunkenen Mauer überzeugen, daß dieses nicht die Trümmer eines eingerissenen, sondern eines wunderbar eingestürzten Gebäudes sei. Ferner scheinen die Worte (Num. 9, 20.): „Auf Befehl des Ewigen lagerten sie, und auf Befehl des ewigen brachen sie auf" hinreichend zu sein, und mancher, der nicht tiefer nachdenkt, könnte in allem, was in der Schrift darauf folgt, nur eine unnöthige Weitschweifigkeit finden, als (v. 19) Verweilte auch die Wolke ꝛc. „Und zuweilen (geschah es,) daß die Wolke ꝛc. (V. 20). oder zwei Tage" (V. 2[illegible]) Ich, will dir nun den Grund von der Aufnahme aller dieser Einzelheiten mittheilen; sie sollten die Wahrheit beurkunden, und die Meinung der damaligen Heiden, der man noch gegenwärtig Glauben schenkt, entgegenarbeiten, der Meinung nehmlich, daß die Israeliten auf dem Wege umherirrten und nicht wußten, wohin sie gehen sollten, wie es heißt: (Ex. 14, 3.) „Ha verwirrt sind sie im Lande!" So nennen auch die Araber bis auf diesen Tag jene Wüste, die Wüste der Verirrung, weil sie glauben, die Israeliten wären daselbst, des Weges unkundig, herumgeirrt. Darum

---

Fünfzigster Abschnitt.
Zug der Israeliten in der Wüste auf eine einfache Weise angegeben, cf. l. c S. 98. auch Dr. Jost l. c. 1, 138 Anm. 2.

[18]) Josua 6, 26.

[19]) cf. jedoch Michaelis l. c. 3, 10.

ושובם בקצתם פעמים, והיות זמן עמידתם בכל מסע חלוק זה מזה, עד שהיה מעמדם במסע אחד[30] שמנה עשרה שנה, ובמסע אחד יום אחד, ובאחר לילה אחד, הכל בשיעור אלהי, ולא היה תעיה לדרך, רק לפי העלות עמוד הענן, ומפני זה פרט הפרטים ההם כלם, וכבר בארה התורה כי הדרך ההוא קרוב וידוע וסלול, ר"ל הדרך אשר בין חורב אשר באו אליו בכונה כמו שצוה הש"י, תעבדון את האלהים על ההר הזה, ובין קדש ברנע אשר היא התחלת הישוב, כמו שבא בכתוב, והנה אנחנו בקדש עיר קצה גבולך, והדרך ההוא מהלך אחד עשר יום, באמרו אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר עד קדש ברנע ואין זה מה שאיפשר לתעות בו ארבעים שנה, אבל טעם העכוב הוא מה שכתוב בתורה, וכן כל עניין שיעלם ממך טעם זכרו, יש לו סבה חזקה, והנהיג העניין כלו על העקר אשר העירונו ז"ל עליו, כי לא דבר רק הוא מכם ואם הוא מכם הוא:

פרק חמשים ואחד

זה הפרק אשר נזכרהו עתה אינו כולל תוספת עניין על מה שכללו אותו פרקי זה המאמר ואינו רק כדמות החימה, עם באור עבודת משיג האמתיות המיוחדות בשם יתע' אחר השגתו אי זה דבר הוא, והיישירו להגיע אל העבודה ההיא אשר היא התכלית אשר יגיע אליה האדם, והודיעו איך תהיה ההשגחה בו בעולם הזה עד שיעתק אל צרור החיים, ואני פותח הדברים בזה הפרק במשל שאשאהו לך,[31] ואומר כי המלך הוא בהיכלו ואנשיו כולם קצתם אנשי המדינה וקצתם חוץ למדינה ואלו אשר במדינה מהם מי שאחוריו אל בית המלך ומגמת פניו בדרך אחרת, ומהם מי

Fünfzigster Abschnitt.

30) Cf. Raschi's Commentar zu 5 B. M. 1, 46.
31) Cf. oben S. 178 Anm. 3.

rum erklärte die Schrift ausdrücklich, daß die Züge, welche ohne Ordnung vor sich gingen, die Rückzüge, welche sie zuweilen machten, die Zeit ihres Aufenthaltes an jedem Orte, welche unbestimmt war (zuweilen [20]) achtzehn Jahre, zuweilen Ein Tag, zuweilen Eine Nacht), daß alles nach der Bestimmung Gottes geschah, daß sie nicht verirrt herumschweiften, sondern sich nach der Erhebung der Wolkensäule richteten. Aus diesem Grunde also theilt uns die Schrift so sorgfältig die einzelnen Bestimmungen mit. Auch erklärt die Schrift, daß es ein unabgelegener, bekannter und gebahnter Weg war, ich meine den Weg zwischen dem Horeb, wohin sie mit Absicht gingen nach der göttlichen Verordnung, wie es heißt: (Ex. 3, 12.) „So sollet ihr Gott dienen auf diesem Berge" und zwischen Kades Barnea, dem Anfangspunkte des bewohnten Landes, wie es heißt: (Num. 20, 16.) „Und siehe! wir sind in Kades, einer Stadt an der Grenze deines Gebietes." Es war nehmlich ein Weg von eilf Tagereisen, wie ebenfals die Schrift sagt: (Deut. 1, 2) „Eilf Tagereisen von Hereb, auf dem Wege des Gebirges Seir, bis nach Kades Barnea." Unmöglich also konnte man daselbst vierzig Jahre herumirren. Die Ursache ihres langen Verzuges ist aber die, welche in der Schrift steht. Eben so hat jedes, wovon du die Ursache der Mittheilung nicht weißt, einen triftigen Grund, und es findet darauf Anwendung die von den Rabbinen [21]) gemachte Bemerkung: „Denn nicht ein leeres Wort ist dies für euch" (Deut. 32 47.) „Findet ihr es aber als ein solches, so scheint es euch nur so."

Einundfünzigster Abschnitt.

Der Abschnitt, den wir jetzt bearbeiten, bereichert nicht den Stoff der früheren mit einem neuen Gegenstande, sondern bildet gewissermaßen nur den Schluß, und erörtert [1]) zugleich, wie die Gottesverehrung desjenigen, welcher zu einer richtigen Gotteserkenntniß gelangt ist, beschaffen sein soll; durch welche Mittel er zu einer solchen Gottesverehrung, in welcher des Menschen höchstes Ziel besteht, gelangen kann; und wie die göttliche Vorsehung auf Erden über solchen Gottesverehrer waltet, bis er endlich in den Kreis der Seligen tritt.

Ich werde den Vortrag dieses Kapitels mit einer Gleichnißrede eröffnen. Ein König ist in seinem Palaste, und seine Unterthanen befinden sich theils in dem Lande, theils außerhalb desselben. Einige derer, die im Lande sind, kehren den Rücken dem Palaste des

---

Einundvierzigster Abschnitt.

[1]) Dieser Abschnitt zerfällt demnach in 3 Theile.

a) Beschaffenheit der Gottesverehrung des Weisen, vom Anfang des Abschnittes bis S. 419; 'ומכאן אתחיל להיישיר.

b) Mittel, um zu dieser Gottesverehrung zu gelangen von ומכאן bis S. 421.

c) Besonders Walten, der göttlichen Vorsehung über solchen Gottesverehrer; von והגיע bis Ende.

[2]) Cf. oben Cap. 29 Anm. 6.

[3]) Wegen der auffallenden Aehnlichkeit der Affen mit den Menschen, nament-

מי שרוצה ללכת אל בית המלך ומגמתו אליו ומבקש לבקר בהכלו ולעמוד לפניו אלא שעד היום לא ראה פני חומת הבית כלל, מן הרוצים לבא אל הבית מהם שהגיע אליו והוא מתהלך סביבו מבקש למצא השער, ומהם מי שנכנס בשער והוא הולך בפרוזדור, ומהם מי שהגיע עד שנכנס אל תוך הבית והוא עם המלך במקום אחד שהוא בית המלך, ולא בהגיעו אל תוך הבית יראה המלך או ידבר עמו, אבל אחר הגיעו אל תוך הבית א״א לו מבלתי שישתדל השתדלות אחרת ואז יעמוד לפני המלך ויראהו מרחוק או מקרוב, או ישמע דבר המלך או ידבר עמו. והנני מפרש לך זה המשל אשר חדשתי לך, ואומר אמנם אשר הם חוץ למדינה, הם כל איש מבני אדם שאין לו אמונת דת לא מדרך עיון ולא מדרך קבלה, כקצות התרך המשוטטים בצפון, והכושיים b) והמשוטטים a) בדרום והדומים להם מאשר אתנו באקלימים האלה ודין אלו כדין בעלי חיים שאינם מדברים ואינם אצלי במדרגת בני אדם, ומדרגתם בנמצאות למטה ממדרגת האדם ולמעלה ממדרגת הקוף, אחר שהגיע להם תמונת האדם ותארו והכרה יותר מהכרת הקוף, ואשר הם במדינה אלא שאחוריהם אל בית המלך, הם בעלי אמונה ועיון אלא שעלו בידם דעות בלתי אמתיות, אם מטעות גדולה שנפל בידם בעת עיונם, או שקבלו ממי שהטעם, והם לעולם מפני הדעות ההם כל אשר ילכו יוסיפו רוחק מבית המלך, ואלו יותר רעים מן הראשונים הרבה, ואלו הם אשר יביא הצרך בקצת העתים להרגם ולמחות זכר דעותם שלא יתעו זולתם, והרוצים לבא אל בית המלך ולהכנס אצלו אלא שלא ראו בית המלך כלל, הם המון אנשי התורה רצה לומר עמי הארץ העוסקים במצות, והמגיעים אל הבית ההולכים סביבו הם התלמודיים אשר הם

Einundfünfzigster Abschnitt.

a) Im Original אל סודאן die Schwarzen.
b) In den früheren Ausgaben heißt es והמשומטים im Original dagegen richtig bloß אל מתוגלין.
lich der Arten der in den heißesten Gegenden Asiens und Afrikas leben. den Orangoutang, hat man dieselben in früheren Zeiten für Menschen von einer besonderen Art gehalten, die in Folge des Fluches, der auf ihnen lastet, aus dem Kreise der eigentlichen Menschen ausgeschlossen

Digitized by Google

des Königs zu, das Gesicht einer andern Gegend zuwendend. Einige derselben wollen nach dem Palaste des Königs gehen, um dort zu verweilen, und dem König aufzuwarten, sind aber bis heute noch nicht zum Anblicke der Mauern des Palastes gelangt. Von denselben erreichen jedoch einige den Palast, den sie umgehen, um den Eingang zu suchen; einige gelangen sogar durch den Eingang bis zum Vorhof; einige endlich dringen selbst bis zum Innern des Palastes vor, so daß sie sich mit dem Könige in Einem Hause befinden. Hierdurch jedoch können sie den König noch nicht sehen, noch weniger sprechen; es ist vielmehr erst nach fortgesetztem Bestreben möglich, daß sie vor dem Könige erscheinen, ihn in der Ferne, dann in der Nähe sehen, ihn reden hören, und zuletzt mit ihm sprechen können. Nunmehr will ich zur Erklärung des aufgestellten Gleichnißes schreiten. Die außerhalb des Landes sind, stellen jene Menschen vor, welche weder durch Vernunftbetrachtung noch durch Ueberlieferung einen Religionsglauben haben, wie der im Norden hernmstreifende Theil [2]) der Turkomanen und die im Süden herumstreifenden Aetiopier und ähnliche Völkerschaften in unsren Gegenden. Dieselben sind keineswegs als vernünftige Wesen zu betrachten, und stehen nicht auf der Stufe der Menschheit, sondern auf der Stufe der Mittelwesen, welche geringer als Menschen und vorzüglicher als [3]) Affen sind, da sie eine menschliche Gestalt haben, und mit einem größeren Erkenntnißvermögen als die Affen begabt sind.

Unter denen, die im Lande sind, und den Rücken dem Palaste des Königs zukehren, sind diejenigen verstanden, welche zwar Kenntnisse und Forschungsgeist besitzen, aber entweder durch eigenes Nachdenken, oder durch die Annahme der Meinungen eines Irrenden falschen Ansichten ergeben sind. Diese werden sich in Folge ihrer falschen Ansichten je länger sie gehen, desto mehr von dem Palaste des Königs entfernen, und sind daher [4]) weit ausgearteter als die Erstgenannten; ja zuweilen ist es nöthig, daß sie selbst und jede Spur ihrer Ansichten [5]) vertilgt werden, damit sie andre nicht verführen.

Die nach dem Palaste schreiten, um zu dem Könige zu gelangen, aber dessen Palast noch nicht sehen können, bezeichnen die unwissende, rohe Menge von den Anhängern unsres Gesetzes, welche der bloßen Ausübung der Gebote obliegen. Die den Palast erreichen

---

Einundfünfzigster Abschnitt.

bleiben und der Sprache entbehren müssen cf. Coran Sura 2. und Jalkut Schimoni Bereschit סב.

[4]) Der Verfall der Sitten und die moralische Ausartung pflegt bei Menschen, welche in Götzendienst und Aberglauben gerathen, größer zu sein als bei solchen, die noch in rohem Naturzustande leben. Indem M. die früher genannte Menschenklasse mit den Affen in eine Kategorie setzt, und die eben erwähnte für noch schlechter und gefährlicher hält, zielt er vielleicht auf Ethic l. 7 Cap. 6 sub finem: *μυριοπλασια γαρ αν κακα ποιησειεν ανϑροπος κακος ϑηριου.*

[5]) M. bezieht sich auf den Befehl der Ausrottung einer abtrünnigen Stadt (5 B. M. 13, 13—19) und namentlich der kananitischen Völker; (ibidem 5 B. M. 7, 2 cf. oben 1 Cap. 54) cf. oben S. 155.

Digitized by Google

הם מאמינים דעות אמתיות ומדרך קבלה ולומדים מעשה העבודות, ולא הרגילו בעיון שרשי התורה ולא חקרו כלל לאמת אמונה, ואשר הכניסו עצמם לעיין בעקרי הדת כבר נכנסו לפרוזדור, ובני האדם שם חלוקי המדרגות בלא ספק, אבל מי שהגיע לדעת מופת כל מה שנמצא עליו מופת, וידע מן העניינים האלהיים אמתת כל מה שאפשר שתודע אמתתו, ויקרב לאמתת מה שאי אפשר בו רק להתקרב אל אמתתו, כבר הגיע עם המלך בתוך הבית, ודע בני שאתה כל עוד שתתעסק בחכמות הלמודיות ובמלאכת ההגיון, אתה מכת המתהלכים סביב הבית לבקש השער, כמו שאמרו רז"ל על צד המשל עדין בן זומא מבחוץ, וכשתבין העניינים הטבעיים כבר נכנסת בפרוזדור הבית, וכשתשלים הטבעיות ותבין האלהיות כבר נכנסת עם המלך אל החצר הפנימית ואתה עמו בבית אחד, האת היא מדרגת החכמים והם חלוקי השלמות: אבל מי שישים כל מחשבתו אחר שלמותו באלהיות והוא נוטה כלו אל השם יתעלה והוא מפנה מחשבתו מזולתו וישים פעולות שכלו כולם בבחינת הנמצאות ללמוד מהם ראיה על הש"י לדעת הנהגתו אותם על אי זה צד אפשר שתהיה הם אשר באו אל בית המלך וזאת היא מדרגת הנביאים יש מהם מי שהגיע מרוב השגתו ופנותו מחשבתו מכל דבר זולתי הש"י עד שנאמר בו ויהי שם עם ה' וגו' ישאל ויענה וידובר עמו במעמד ההוא המקודש ומרוב שמחתו במה שהשיג לחם לא אכל ומים לא שתה כי התחזק השכל עד שנתבטל כל כח עב שבגוף, ר"ל מיני חוש המשוש, ויש מן הנביאים מי שיראה לבד, ויש מהם מי שיראה מקרוב, ומהם מי שיראה מרחוק כאמרו מרחוק ה' נראה לי, וכבר הקדמנו לדבר במדרגות הנבואה: ונשוב אל עניין הפרק, והוא להזהיר שישים האדם מחשבתו בשם לבדו אחר שהגיע אל ידיעתו כמו שבארנו, וזאת היא העבודה המיוחדת במשיגי האמתות, וכל אשר יוסיפו לחשוב בו ולעמוד אצלו תוסיף עבודתם, אבל מי שיחשוב בה'

Einundfünfzigster Abschnitt.

1) Hagigah 15a.
2) Buch 2 Cap. 45.
3) Cf. B. 1 Cap. 50.

chen, um welchen sie herumgehen, sind die Gesetzkundigen, die zwar auf dem Wege der Tradition zu den wahren Glaubenslehren gelangen und der Zermonialgebote kundig sind, die sich aber um die Erforschung der Grundprinzipien des Gesetzes, und die Beweise, auf welchen die Wahrheit des Glaubens beruht, nicht bekümmern. Die sich mit der Erforschung der Grundprinzipien des Gesetzes beschäftigen, sind diejenigen, welche bis zum Vorhofe gelangten; diese selbst stehen auf verschiedenen Stufen. Die sich aber so weit erheben, daß sie die Beweise aller beweisbaren Lehren kennen, und von den göttlichen Dingen entweder die Wahrheit selbst, wo es möglich ist, erforschen, oder in sofern die Ergründung dieser unmöglich ist, sich der Wahrheit nähern, sind diejenigen, welche sich bei dem König in dem Palast befinden. Nunmehr merke dir, mein Sohn, daß du, so lange du bloß dem Studium der Mathematik und der Logik obliegst, noch der Klasse derer angehörst, welche um den Palast herumgehen, den Eingang suchen, wie unsre Rabbinen allegorisch sich ausdrücken: [6]) „Ben Soma ist noch draußen". Erwirbst du dir Kenntniß der Natur, dann bist du zu des Palastes Vorhof gelangt. Wenn du dir aber nach erlangter Naturkenntniß Einsicht in die göttlichen Dinge verschaffest, dann bist du schon bis zum König ins Innere des Palastes vorgedrungen, und befindest dich mit ihm in einem und demselben Gemache. Dies ist die Stufe der Weisen, welche aber wiederum von verschiedenen Graden der Vervollkommnung sind.

Wer aber mit seiner ganzen Geisteskraft nach Vollkommenheit in der Erkenntniß göttlicher Dinge strebt, und sich ganz der Gottheit weiht, indem er, von allem Andern absehend, seine Vernunft dazu verwendet, in dem All der Dinge einen Beweis für das Dasein Gottes zu finden, und das Walten desselben möglichst zu erforschen, der gehört zu denen, welche um den Thron des Königs verweilen. Und dies ist die Stufe der Propheten. Von diesen war Einer, welcher wegen seiner tiefen Einsicht, und indem er von Allem außer der Gottheit sich ganz abwendete, sich so weit erhob, daß es von ihm heißt: (Ex. 34, 28) „Also war er daselbst bei dem Ewigen", sich mit ihm unterredete, fragend und Antwort erhaltend, auf jenem heiligen Orte. Und wegen der überschwänglichen Heiterkeit über seine hohe Einsicht, aß er weder Brod noch trank er Wasser (ibidem). Die Geisteskraft war bei ihm so vorherrschend, daß die Bedürfnisse der niedern physischen Vermögen, namentlich des Gefühlsvermögens nicht rege waren. Von diesen Propheten hatten einige bloß göttliche Erscheinungen, manche von ihnen aus der Nähe, manche aus der Ferne, wie es heißt: (Jeremias 31, 3) „Aus der Ferne ist mir der Ewige erschienen." [7]) Doch von den verschiedenen Stufen der Prophezeihung haben wir schon oben gesprochen. Wir kehren nunmehr zurück zum Gegenstande dieses Abschnittes, welcher, wie wir bemerkten, die Ermahnung betrifft, daß der Mensch seine Gedanken auf die Gottheit allein richten soll, nachdem er zur Erkenntniß derselben gelangt ist. Das ist nehmlich der eigenthümliche Gottesdienst der zur Wahrheit Gelangten, welcher in dem Maße zunimmt, als sie immer mehr über Gott nachdenken, und sich ihm

zu

בה׳ וירבה לזכרו מבלי חכמה אבל הוא נמשך אחר קצת דמיון לבד או נמשך אחר אמונה שמסרה לו זולתו, הוא אצלי עם היותו חוץ לבית ורחוק ממנו בלתי זוכר השם באמת ולא חושב בו, כי הדבר ההוא אשר בדמיונו ואשר יזכר בפיו אינו נאוה לנמצא כלל אבל הוא דבר ברוי שבדהו דמיונו כמו שבארנו בדברינו על התארים, ואמנם ראוי להתחיל בזה המין מן העבודה אחר הציור השכלי והיה כאשר תשיג השם ומעשיו כפי מה שישפטהו השכל, אחר כן תתחיל להמסר אליו ותשתדל להתקרב לו ותחזק הדבוק אשר בינך ובינו והוא השכל, אמר אתה הראתה לדעת וגו׳, ואמר וידעת היום והשבות אל לבבך וגו׳ ואמר דעו כי ה׳ הוא האלהים, והנה בארה התורה כי זאת העבודה האחרונה אשר העירונו עליה בזה הפרק, לא תהיה אלא אחר ההשגה, אמר לאהבה את ה׳ אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם, והנה בארנו פעמים רבות כי האהבה היא כפי ההשגה, ואחר האהבה תהיה העבודה ההיא אשר כבר העירו רז״ל עליה, ואמרו זו עבודה שבלב, והיא אצלי שישים האדם כל מחשבתו במושכל הראשון ולהתבודד בה כפי היכולת, ולזה תמצא דוד ע״ה שצוה שלמה בנו והזהירו מאד בשני העניינים האלה, רצוני לומר להשתכל בהשגתו, ולהשתדל בעבודתו אחר ההשגה, אמר ואתה שלמה בני דע את אלהי אביך ועבדהו אם תבקשנו ימצא לך ואם תעזבנו יזנחך לעד, והאזהרה לעולם היא על ההשגות השכליות, תונוימדה לע אל כי המחשבה בדמיונות לא תקרא דעה, ואמנם תקרא העולה על רוחכם, הנה התבאר כי הכונה אחר ההשגה היא להמסר אליו

Einundfünfzigster Abschnitt.

9) Cf. M. Hilchot Jesode Tora Cap. 2, 1—2 und Hilchot Tschubah sub finem und Theil 1 Cap. 39 und die 8 Kapitel des M. Cap. 5 cf. unten Cap. 52 Anm. 8.

10) Cf. Traktat Tanit 2a וכו׳ לאהבה אתה׳ אלהיכם וכו׳ איזו היא עבודה שבלב

Die Schrift, meint M., versteht unter „Gott dienen mit ganzen Herzen" nichts Anderes, als den von ihm beschriebenen, mit der Liebe zu Gott innigst verbundenen Gottesdienst, worin eben der höchste Zweck des Menschen besteht. Die Rabbinen aber nennen den Dienst, von welchem die Schrift redet, das Gebet, weil der Seelenzustand des Be-

zu nähern suchen. Wer hingegen an Gott denkt, und häufig von ihm spricht, aber keine Forschungen damit verbindet, indem er sich bloß der Vorspiegelung der Einbildungskraft, oder einem Glauben, den ihm ein Andrer überliefert, hingiebt, der befindet sich außerhalb des Palastes weit entfernt von demselben, und denkt auf keine Weise wirklich an Gott. Denn das, was in seiner Vorstellung ist, und er im Munde führt, entspricht gar keiner Sache und ist eine reine Erdichtung seiner Einbildungskraft, wie wir bei der Erörterung unserer Ansicht über die [8]) Eigenschaften Gottes auseinander setzten. Darum muß dem genannten Gottesdienste das vernünftige Forschen vorangehen, und erst, wenn du die Gottheit und ihre Werke mit der Vernunft begriffen hast, sollst du dich ganz ihr weihen, und ihr näher zu kommen streben; dann wird auch das Band, welches dich mit der Gottheit vereinigt, die Vernunft, immer stärker werden: (Deut. 4, 35) „Dir ists gezeigt worden, damit du erkennst, daß der Ewige" ꝛc. ferner (v. 39) „Erkenne also heute, und führe es dir zu Herzen" ꝛc. ferner (Psalm 100, 3) „Erkennet, daß der Ewige der wahre Gott ist."

Daß dieser höchste Gottesdienst, von welchem wir in diesem Abschnitte reden, erst nach erlangter Gotteserkenntniß möglich ist, bezeugt auch die Schrift mit den Worten: (Deut. 11, 13) „Zu lieben den Ewigen, euren Gott, und ihm zu dienen mit eurem ganzen Herzen und mit eurer ganzen Seele." [9]) Schon oft nehmlich haben wir nachgewiesen, daß die Gottesliebe nach der Gotteserkenntniß sich richtet. Aus dieser Liebe entspringt aber erst jene Gottesverehrung. Auf diese machten uns auch schon unsre Rabbinen aufmerksam, indem sie sagten: „Das ist [10]) der Gottesdienst des Herzens," und dieser besteht nach meiner Ueberzeugung darin, daß der Mensch alle seine Gedanken auf die höchste Idee richtet, und sich der Erforschung derselben mit ganzer Kraft widmet. Daher finden wir auch, daß David g. A. seinem Sohne Salomo diese zwei Punkte vorzüglich einschärfte, nehmlich Gott zu erkennen, und sich nach erlangter Erkenntniß seinem Dienste zu widmen, wie es heißt: (1 Chr. 28, 9) „Und du, mein Sohn Salomo, erkenne den Gott deines Vaters, diene ihm ꝛc. suchst du ihn, so läßt er sich dir finden, verlässest du ihn, so verwirft er dich in Ewigkeit." Diese Ermahnungen beziehen sich aber nur auf Erkenntniß der Vernunft nicht auf Erzeugnisse der Einbildungskraft; denn diese werden, nicht Erkenntniß genannt, sondern heißen (Ezech. 20, 32) Gebilde des Geistes. Nunmehr ist es klar, daß nach

---

Einundfünfzigster Abschnitt.

tenden, auch des gewöhnlichen Menschen am meisten Aehnlichkeit hat mit dem beständigen Seelenzustand dessen, der sich den höchsten Zweck des Menschen zum Lebensziele vorsetzt. Auch scheinen die Rabbinen zuweilen unter Gebet diesen maimondischen Gottesdienst zu verstehen; wenn z. B. Rabbi Jochanan sagt (Traktat Brachot 21a) ולואי שיתפלל אדם וכו׳. Die Worte des R. Jochanan beziehen sich nehmlich weder bloß auf den einzelnen dort besprochenen Fall (cf. Abot 1, 11), noch können dieselben im eigentlichen Sinne genommen werden, cf. Berachot 31a יכל יתפלל אדם, und 32b auch Schabbat 10a קרי עליו ר׳ ויורא S. auch Berachot 32b מלאכתן היכן נעשית וכו׳

אליו, ולהשים המחשבה השכלית בחשקו תמיד, וזה ישלם על הרוב בברידות ובהתפרדות, ומפני זה ירבה כל חסיד להפרד ולהתבודד ולא יתחבר עם אדם רק לצורך הכרחי

הערה, הלא בארתי לך שזה השכל אשר שפע עלינו מהשם יתע' הוא הדבוק אשר בינינו ובינו, והרשות נתונה לך אם תרצה לחזק הדבוק הזה תעשה, ואם תרצה להחלישו מעט מעט עד שתפסקהו תעשה, ולא יתחזק זה הדבוק רק כשתמשך בו באהבת הש' ושתהיה c) כונתך אליה כמו שבארנו, וחלשתו תהי' בשומך מחשבתך בדבר זולתו, ודע שאתה ולו היית החכם שבבני אדם באמתת החכמה האלהית, כשתפנה מחשבתך למאכל צריך, או לעסק צריך, כבר פסקת הדבוק ההוא אשר בינך ובין השם ית' ואינך עמו אז וכן הוא אינו עמך, כי היחס ההוא אשר בינך ובינו כבר נפסק בפעל בעת ההיא, ומפני זה היו מקפידים החסידים על השעות שהיו בטלים בהם מלחשוב בשם והזהירו ממנו ואמרו, אל תפנו, אל מרעתכם, ואמר דוד שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט, הוא אמר איני מפנה מחשבתי ממנו, וכאלו היא יד ימיני אשר לא ישכחה האדם כהרף עין לקלות תנועתה, ומפני זה לא אמוט כלומר לא אפול, ודע שמעשה העבודות האלו כלם, כקריאת התורה, והתפלה, ועשות שאר המצוות, אין תכלית כונתם רק להתלמד ולהתעסק במצות הש"י ולהפנות מעסקי העולם, וכאלו אתה התעסקת בו יתעלה ובטלת מכל דבר זולתו, אבל אם תתפלל בהנעת שפתיך ופניך אל הכותל ואתה חושב במקחך וממכרך ותקרא התורה בלשונך ולבך בבניין ביתך, מבלי בהינה במה שתקראהו, וכן כל אשר תעשה מצוה תעשנה באבריך, כמי שיחפור חפירה בקרקע או יחטוב עצים מן היער, מבלי בחינת ענין המעשה ההוא לא מי שצוה לעשותו ולא מה תכלית כונתו, לא תחשוב שהגעת לתכלית, אבל תהיה אז קרוב ממי שנאמר בהם, קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם: ומכאן אתחיל

Einundfünfzigster Abschnitt.

c) Im Original ואל אקבאל עלי דלך כמא בינא und das Gelangen dazu ist wie wir erklärt haben.

nach der erlangten Gotteserkenntniß das Streben sein soll, sich der Gottheit zu widmen, und mit allen Geistesthätigkeiten sich stets nach ihr zu sehnen. Vollkommen geschehen kann dies aber meistens nur durch Absonderung und Einsamkeit. Darum soll [11]) jeder Fromme häufig einsam und in Zurückgezogenheit leben, und sich nur, so viel als nöthig ist, den Menschen zu gesellen.

Ermahnung. Ich habe bereits [12]) erklärt, daß die Vernunft, welche Gott auf uns ausströmte, das Band zwischen uns und ihm bildet. Bei dir steht es aber, dieses Band zu befestigen, und bei dir steht es, dasselbe allmählich so zu schwächen, daß es sich auflöset. Befestigt wird dieses Band, wenn du dich desselben bedienst zur Liebe Gottes, und nach ihr strebst, wie wir erklärten. Geschwächt wird es, wenn du deine Gedanken auf Etwas außer Gott richtest. Wärest du nun (merke dir) von allen Menschen der einsichtsvollste in der wahren göttlichen Erkenntniß, so hast du doch, wenn du deine Gedanken auf irdische Dinge wendest, z. B. auf Speise und Geschäfte, das Band zwischen dir und ihm aufgelöst, und du bist ihm und er dir nicht mehr nah. Denn das Verhältniß zwischen dir und ihm wurde in diesem Augenblicke thatsächlich aufgehoben. Darum haben sich [13]) die frommen Männer die Zeit genau zugemessen, in welcher sie nicht an Gott denken konnten; ermunterten dazu und erklärten [14]) den Vers (3. B. M. 19, 4): Lasset Gott nicht aus euren Gedanken. Auch David sagt (Psalm 16, 8): „Ich habe immer den Ewigen vor Augen; denn er ist meine Rechte, und ich kann nicht wanken." d. h. ich wende meine Gedanken nicht von ihm weg, er ist mir gleichsam die rechte Hand, derer der Mensch wegen der Leichtigkeit ihrer Bewegung keinen Augenblick vergessen kann; darum wanke ich nicht, d. h. ich gehe nicht zu Grunde. Merke dir ferner, daß alle gottesdienstlichen Verrichtungen, als das Lesen im Gesetze, das Gebet, und die Ausübung der übrigen Verordnungen keinen andern Endzweck haben, als daß man durch die Beschäftigung mit den göttlichen Geboten den Geist von weltlichen Dingen abziehen soll. Du mußt dann gleichsam mit Gott selbst umgehen und die Gedanken von jedem andern Gegenstande wegwenden. Wenn du daher betest, zwar mit bewegten Lippen und [15]) mit nach der Wand zugekehrtem Gesichte, und denkst an Kauf und Verkauf; oder wenn du das Gesetz liesest mit deinem Munde, während du ohne Aufmerksamkeit auf das Gelesene mit deinen Gedanken bei deinen Gebäuden bist, oder wenn du jedes Gebot bloß mit deinen Gliedern vollziehst, wie man beim Graben einer Grube oder beim Holzfällen im Walde die Handlung ohne Rücksichtsnahme thut weder auf den, der sie geboten, noch auf den Zweck, der beabsichtigt ist; wenn du, sage ich, so verfährst, so glaube nicht, daß du den Zweck erreichst, gehörst vielmehr eher zu denen, von welchen es heißt: (Jer. 12, 2)

Einundfünfzigster Abschnitt.

[11]) M. will hier keineswegs einer menschenfliehenden Absonderung das Wort reden, sondern die periodische, der Erfüllung der Pflichten gegen die Gesellschaft nicht hinderliche Aufsuchung der Einsamkeit als ein Mittel des Wachsthums in der Erkenntniß Gottes und der Verbindung mit ihm empfehlen. Daß dies der wahre Sinn unsrer Stelle ist, ergibt sich aus Cap. 54, Anm. 15, wo nachgewiesen wird, daß nach M. die

אתחיל להיישיר׳ אל תכונת ההרגל והלמוד, עד שתגיע לזאת התכלית הגרולה, תחלת מה שתתחיל לעשות שתפנה מחשבתך מכל דבר כשתקרא ק״ש ותתפלל, ולא יספיק לך מן הכונה בק״ש בפסוק ראשון ובתפל״ה בברכה ראשונה, ובשתרגיל על זה ויתחזק בידך שנים רבים, תתחיל אחר כך כל אשר תקרא בתורה ותשמענה שתשים כל לבבך וכל מחשבתך להבין מה שתשמע או שתקרא, וכשיתחזק זה בידך גם כן זמן אחר, תרגיל עצמך להיות מחשבתך לעולם פנויה בכל מה שתקראהו משאר דברי הנביאים, עד הברכות כולם, תכוין בהן להבין מה שתהגה בו ולבחון עניינו, וכשיוזדככו לך אלו העבודות ותהיה מחשבתך בהם בעת שתעשם נקיה מן המחשבה בדבר מעניני העולם הוהר אחר כן מהטריד מחשבתך בצרכיך או במותרי מאכלך, וסוף דבר תשים מחשבתך במילי דעלמא בעת אכלך או בעת שתותך או בעת היותך במרחץ או בעת ספרך עם אשתך ועם בניך הקטנים או בעת ספרך עם המון בני אדם אלו זמנים רבים ורחבי׳ המצאתים לך לחשוב בהם בכל מה שתצטרך אליו מעניני הממון והנהגת הבית ותקנת הגוף ואמנם בעת מעשה העבודות התוריות לא תטריד מחשבתך אלא במה שאתה עושה כמו שבארנו אבל בעת שתהיה לבדך בפני עצמך מבלתי אחר, ובעת הקיצך על מטתך הזהר מאד מלשום מחשבתך בעתים הנכבדים ההם בדבר אחר אלא בעבודה ההיא השכלית והיא להתקרב אל השם ולעמוד לפניו על הדרך האמתית אשר הודעתיך לא על דרך ההפעלות הדמיוניות זאת התכלית אצלי אפשר להגיע אליה מי שיכין עצמו לה מאנשי ההכמה בזה הדרך מן ההרגל: אבל בהגיע איש מבני אדם מהשגות האמתיות ושמחתו במה שהשיג לעניין שיהיה בו מספר עם בני אדם ומתעסק בצרכי גופו ושכלו כלו בעת ההיא יהיה עם הש״י והוא לפניו תמיד בלבו, ואע״פ שגופו עם בני אדם על הדרך שנאמר במשלים השיריים אשר נשאו לאלו העניינים, אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק, זאת המדרגה

Einundfünfzigster Abschnitt.

sittliche Tugend ursprünglich nur im Kreise der menschlichen Gesellschaft erworben wird, und daß die sittliche Tugend, die sich in Thaten äußert, einen nothwendigen Bestandtheil der höchsten Vollkommenheit bildet.

12, 2.) „Ihrem Munde bist du nah, ihrem Sinne aber weit entfernt.

Nunmehr will ich dir einige Lehren mittheilen, bei deren Anwendung du zu dem erhabenen Zwecke gelangen kannst.

Den Anfang sollst du damit machen, daß du beim Lesen des Schma oder beim Gebet deine Gedanken von jedem Gegenstande ablenkst, und diese Sammlung des Gemüthes keineswegs auf den ersten [16]) Vers des Schma oder [17]) den ersten Segensspruch des Gebetes beschränkest. Und wenn du dich durch vieljährige Uebung daran gewöhnt hast, sollst du dann deine ganze Geisteskraft dazu verwenden, daß du Alles, was du in dem Gesetze liesest, oder was du aus demselben hörest, genau und gründlich verstehst; fühlst du dich nach Verlauf einiger Zeit darin stark, so gewöhne dich auch die Schriften der übrigen Propheten bis herab zu allen Segenssprüchen mit zerstreuungslosem Nachdenken zu lesen, damit du ihren Inhalt beherzigest und in das Wesen desselben eindringest. Wenn du diese gottesdienstlichen Handlungen mit geläutertem Geiste vollziehest, d. h. wenn du es dahin gebracht hast, daß du während ihrer Ausübung deine Gedanken von allen weltlichen Bestrebungen rein hälst; dann lasse es dir auch angelegen sein, daß die Erringung der Bedürfnisse oder gar der entbehrlichen Genüsse deine Seelenkraft nicht zu sehr in Anspruch nehme. Ueberhaupt sollst du deine Gedanken auf weltliche Dinge nur richten, während du ißt, trinkst, im Bade bist, oder mit deiner Frau, deinen kleinen Kindern, oder andern Menschen sprichst; diese Zeit, die ich dir bestimme, ist hinlänglich genug zum Nachdenken über alle deine Bedürfnisse in Betreff der Geldangelegenheiten, der Führung des Haushaltes und der Pflege des Körpers. Hingegen während der Ausübung der gesetzlichen Handlungen soll sich dein Geist mit nichts Anderm als mit diesen beschäftigen, wie wir bemerkten. Ebenso wenn du in der Einsamkeit bist oder wachend auf deinem Bette ruhst, laß es dein angelegentlichstes Bestreben sein, daß in diesen kostbaren Stunden nichts Anderes deine Gedanken, als jener geistige Gottesdienst beschäftigt, nehmlich das Streben dich Gott zu nähern und mit ihm in Verbindung zu treten, was nur auf dem wahren, von mir angegebenen Wege, nicht vermittelst der Trugbilder der Einbildungskraft, zu Stande kommen kann. Zu diesem Ziele vermag nach meiner Ansicht jeder vernünftige Mann auf dem erwähnten Wege der Gewöhnung zu gelangen.

Wenn es aber Einer der Menschen durch die Erkenntniß der Wahrheit und die seelige Stimmung, in welche ihn dieselbe versetzt, dahin bringt, daß er selbst in der Zeit, in welcher er sich mit den Menschen unterredet und seine körperlichen Bedürfnisse besorgt, mit dem ganzen Geiste bei Gotte ist, und mit dem Herzen beständig bei ihm weilt, obwohl er dem Körper nach unter den Menschen ist, gleichwie es in den poetischen Allegorien heißt, [18]) die auf diese Seelenstimmung

---

Einundfünfzigster Abschnitt.

[12]) S. oben S. 106, cf. Buch 2, 12.

[13]) Cf. Brachot 3b und 35b.

[14]) Schabbat 149a.

המדרגה איני אומר שהיא מדרגת כל הנביאים רק אומר שהי' מדרגת מרע"ה הנאמר עליו, ונגש משה לבדו אל ה' ונאמר בו ויהי שם עם ה' ונאמר לו ואתה פה עמוד עמדי, כמו שבארנו מעניני אלו הפסוקים. והיא ג"כ מדרגות האבות אשר. הגיע קרבתם אל הש"י עד שנודע שמו בהם לעולם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב זה שמי לעולם, והגיע מהתאחד דעותם בהשגתו שכרת עם כל אחד מהם ברית קיימת, וזכרתי את בריתי יעקב וגו' כי אלו הארבעה ר"ל האבות ומ"ר, התבאר בהם בזה ההתאחדות בשם ר"ל השגתו ואהבתו מה שהעיד עליו הכתוב, וכן השגחת השם בהם ובזרעם אחריהם גדולה והיו עם זה מתעסקים בהנהגת בני אדם והרבות ממון ומשתדלים במקנה ובכבוד, הוא אצלי ראיה שהם כשהיו עושים המעשים ההם לא היו עושים אותם רק באבריהם לבד ולבותם ודעותם לא יסורו מלפני השם,' ויראה לי כי כאשר חייב היות אלו הארבעה עומדים על תכלית זה השלמות אצל השם והשגחתו עליהם מתמדת ואפי' בעת התעסקם להרבות הממון, ר"ל בעת המרעה ועבודת האדמה והנהגת הבית, היה מפני שתכלית כוונתם היתה בכל המעשים ההם להתקרב אל הש"י קרבה גדול,' כי תכלית כונתם כל ימי חייהם להמציא אומה שתדע השם ותעבדהו, כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו, הנה התבאר לך כי כונת כל השתדלותם היתה לפרסם יחוד השם בעולם ולהיישיר בני אדם לאהבתו, ומפני זה זכו לזאת המדרגה, כי העסקים ההם היו עבודה גדולה גמורה, ואין זאת מדרגה שיחשוב כיוצא בו להיישיר להגיע אליה, אבל המדרגה ההיא אשר קדם זכרה לפני זאת אפשר להשתדל להגיע

Einundfünfzigster Abschnitt.

15) Bezieht sich auf Traktat Brachot 5b רב מנין שלא יהא דבר חוצץ וכו' אמר רב יהודה אמר
16) M. bemerkt dieses mit Rücksicht auf Traktat Brachot 13b עד כאן וכו' ת"ר שמע ישראל וכו'
17) Nehmlich des שמונה עשרה M. bezieht sich hier auf l. c. 34b המתפלל צריך וכו'
18) cf. Midrasch Rabot zu dieser Stelle.

Seelenstimmung gedichtet sind: (Cant. 5, 2) „Ich schlafe, allein es wacht mein Herz! Stimme meines Lieben, er klopft an"; so ist dieses keineswegs die Stufe aller Propheten, sondern die Stufe unsres Lehrers Moses g. A., von welchem es heißt: (Ex. 24, 2) „Doch nahe sich Moses allein zu dem Ewigen, sie aber sollen sich nicht nahen", ferner: (ibid. 34, 28.) „Also war er daselbst bei dem Ewigen", ferner: (Deut. 5, 28.) „Du aber bleibe hier stehn bei mir", der [19]) Erklärung gemäß, welche wir von diesen Versen gegeben haben. Auch war dieses die Stufe der Patriarchen, welche in eine so innige Verbindung mit Gott traten, daß durch sie der Name Gottes bekannt wurde: (Ex. 3, 15) „Der Gott Abrahams, der Gott Isaks, und der Gott Jakobs ꝛc." Dies ist mein Name für die [20]) Welt." Und weil sie mit der ganzen Kraft ihres Geistes nach Gotteserkenntniß strebten, schloß der Ewige mit einem jeden von ihnen einen besondern Bund: (Lev. 26, 42.) „So werde ich gedenken meines Bundes mit Jakob." Denn es ist bekannt durch das Zeugniß der Schrift, wie diese vier Männer, die Patriarchen und Moses, unser Lehrer, sich ganz Gott widmeten, d. h. sich beeiferten, ihn zu erkennen und zu lieben, und wie ebenfalls die Gottheit über sie und ihre Nachkommen mit besonderer Sorgfalt waltete. Nun hatten sie zur Berufsaufgabe die Regierung über Menschen, die Verwaltung ihres Vermögens, ihrer Viehheerden und die Behauptung ihres Ansehens. Dies dient mir zum Beweis, daß sie diese irdischen Beschäftigungen bloß mit dem Körper verrichteten, während ihr Herz und ihre Gedanken sich nicht von der Gottheit abwendeten. Auch scheinen mir diese vier Männer Beides, sowohl die hohe Stufe der Vollkommenheit, auf welcher sie in den Augen Gottes standen, als die ununterbrochene göttliche Sorgfalt, deren sie sich selbst während der Zeit erfreuten, welche sie der Vermehrung ihres Vermögens widmeten, d. h. wo sie die Heerden weideten, das Feld bearbeiteten und das Hauswesen verwalteten, Beides, sage ich, dem zu verdanken, daß sie bei allen diesen Beschäftigungen keinen andern Endzweck hatten, als mit der Gottheit in die innigste Verbindung zu kommen. Denn ihr höchstes Streben während ihres ganzen Lebens ging dahin, eine Nation hervorzurufen, welche die Gottheit erkenne und verehre, wie es heißt: (Gen. 18, 19) „Denn ich habe ihn erkannt, auf daß er gebiete seinen Kindern und seinem Hause nach ihm, daß sie beobachten den Weg des Ewigen."

Daraus ersiehst du, daß sie bei allen ihren Bestrebungen zum Zwecke hatten, die Einheit Gottes in der Welt zu verbreiten und den Menschen Liebe zu Gott einzuflößen. Darum wurden sie jener erhabenen Stufe würdig gehalten, indem ihre Handlungen eine ununterbrochene Kette wohlgefälliger Gottesverehrung bildete. [21]) Zur Höhe dieser Stufe aber kann sich kein anderer hinauf schwingen, sondern

---

[19]) cf. Buch 1, 18 und B. III S. 414 und die Einleitung des M. zu Buch I.

[20]) cf. oben cap. 29. Anm. 11.

[21]) In gleichem Sinne bemerkt Aristoteles, daß die Glückseligkeit ein Ideal sei, welchem wir uns durch Bekämpfung dessen, was sterblich in uns

להגיע אליה בהרגל ההוא אשר זכרנוהו, ואל השם נשא תחנ
ותפלה להסיר ולהרחיק המונעים המבדילים בינינו ובינו, ואע"פ שר
המונעים ההם הם מאתנו כמו שבארנו בפרקי זה המאמר, עונותיכם ה
מבדילים ביניכם לבין אלהיכם,' והנה נגלה אלי עיון נפלא מאד יסורו בו ספק
ויתגלו בו סודות אלהיות, והוא שאנחנו כבר בארנו בפרקי ההשגחה, כי כ
שיעור שכל כל בעל שכל תהיה ההשגחה בו, והאיש השלם בהשגתו אשר לא
יסור שכלו מה', d) תמיד תהיה ההשגחה בו תמיד, והאיש השלם ההש
אשר תפנה מחשבתו קצת עתים, תהי' ההשגחה בו בעת חשבו בשם לב
ותסור ההשגחה ממנו בעת עסקו, ולא תסור ממנו אז כסורה ממי שלא
ישכיל כלל, אבל תמעט ההשגחה ההיא, אחר שאין לאיש ההוא השלם בהשג
בעת עסקו שכל בפעל ואמנם הוא אז משיג בכח קרוב, והוא דומה בעת
ההיא לסופר המהיר בשעה שאינו כותב, ויהיה מי שלא השכיל השם כל
כל עיקר, כמי שהוא בחשך ולא ראה אור כלל, כמו שבארנו באמרו
ורשעים בחשך ידמו, ואשר השיג וכונתו כלה על מושכלו, כמי שהוא באור
השמש הבהיר, ואשר השיג והוא מתעסק, דומה בעת עסקו למי שהוא
ביום המעונן שלא תאיר בו השמש מפני העב המבדיל בינו ובינו, ומפני
זה יראה לי כי כל מי שתמצאהו רעה מרעות העולם מן הנביאים או מ
החסידים השלמים, לא מצאהו הרע ההוא רק בעת השכחה ההיא, ולפי
ארך השכחה ההיא או פחיתות העניין אשר התעסק בו יהיה עוצם הרעה
ואחר שהעניין כן כבר סר הספק הגדול אשר הביא הפילוסופים לשלול
השגחת

Einundfünfzigster Abschnitt.

d) Diese schon in der Ausgabe von Venedig sich befindliche Leseart erweist sich aus dem Original als die richtige.
ist, nur zu näheren vermögen, und daß eine ununterbrochene kontemplative Geistesthätigkeit, welche allein das menschliche Leben vollkommen beglücken könne, in den Schranken unserer Natur ein mächtiges Hinderniß finde. Cf. Ethic. 10, 7, S. 462 Edit. Zell: ἡ τελεια δη ἐυδαιμονια αυτη αν ειη ανθρωπον, λαβουσα μεκος βιου τελειον.

dern nur die Stufen erreichen, deren wir vorher erwähnten, und zwar durch beharrliche Vorbereitung und durch flehentliches Gebet zu Gott, daß er die Scheidewand wegräume, welche uns von ihm trennt, obwohl diese sich größtentheils durch unsre eigne Schuld aufthürmt, wie wir schon in diesem [22]) Werk nachwiesen und wie der Prophet sagt: (Jes. 59, 2.) „Eure Sünden nur machen Scheidewand zwischen euch und eurem Gotte.“

Nunmehr erhalte ich Aufklärung über einen höchst verwickelten Gegenstand, wodurch mir manche Zweifel gelöst, und göttliche Geheimnisse ins Licht gesetzt werden. Wir haben nehmlich in den Abschnitten, welche [23]) über die Vorsehung handeln, die Lehre aufgestellt, daß sich die göttliche Sorgfalt für ein jedes vernünftiges Wesen nach dem Maaße seiner Vernunft richte. Demnach erfreut sich ein Mensch, von vollkommener Gotteserkenntniß, dessen Vernunft stets bei Gott weilt, einer ununterbrochenen göttlichen Sorgfalt. Hingegen demjenigen, der zwar eine vollkommene Gotteserkenntniß besitzt, aber seine Gedanken zuweilen von Gott abwendet, wird die göttliche Sorgfalt nur während seiner Erhebung zu Gott zu Theil, ihm aber entzogen, wenn er mit irdischen Dingen beschäftigt ist. Er entbehrt dieselbe indessen nicht in dem Maaße, wie derjenige, der die Gotteserkenntniß gar nicht anstrebte, sondern ist derselben, wiewohl nur in niederem Grade, theilhaftig, da seine Vernunft zur Zeit, wo er mit irdischen Dingen beschäftigt ist, nicht der Wirklichkeit, sondern bloß dem Vermögen nach thätig und alsdann einem gewandten Schreiber zur Zeit, wo dieser nicht schreibt, zu vergleichen ist. Wer aber die Gottheit gar nicht erkennt, gleicht einem, der im Finstern tappt, und nie das Licht erblickt, wie wir bemerkten [24]) bei dem Verse (1 Sam. 2, 9): „Die Frevler kommen um in Finsterniß.“ Und wer die Gottheit erkennt und seine Geisteskraft ausschließlich auf diesen Gegenstand seiner Erkenntniß richtet, wandelt gleichsam im glänzenden Sonnenlichte. Wer aber die Gottheit erkennt und seinen Geist mit andern Dingen beschäftigt gleicht in dieser Zeit jenem, der im Düstern eines nebelichen Tages wandelt; nicht bestralt ihn die Sonne, weil die Wolke eine Scheidewand bildet zwischen ihm und ihr. Daher dünkt mich, daß den Propheten und sonst frommen und heiligen Männern nie zu einer andern Zeit ein Uebel zustieß, [25]) als wo sie Gott außer Acht ließen, und daß die Größe des Uebels im Einklange stand mit der Dauer ihrer Gottesvergessenheit und der Unwürdigkeit des Gegenstandes, dem sie sich hingaben. Steht dies fest, so ist auch jener wichtige Zweifel beseitigt, welcher die Philosophen

---

Einundfünfzigster Abschnitt.

[22]) S. oben 113 — 15 und unten S. 426.
[23]) cf. oben cap. 17 — 18.
[24]) S. oben 115.
[25]) cf. (מנורת המאור החימה לנר ג') לולי שנשאר לנו וכו'.
Auch der Talmud hat etwas Aehnliches. Cf. Schabbat 30b, die

השגחת השם מכל איש ואיש מבני אדם ולהשוות ביניהם ובין אישי מיני שאר בעלי חיים, והיתה ראייתם על זה מצוא החסידים והטובים רעות גדולות, והתבאר הסוד בזה, ואפי׳ לפי דעתם, ותהיה השגחת הש״י מתמדת במי שהגיע לו השפע ההוא המזומן לכל מי שישתדל להגיע אליו ועם הפנות מהשבת הארם והשיגו הש״י בדרכים האמתיים ושמחתו במה שהשיג א״א שיקרה אז לאיש ההוא מין ממיני הרעות כי הוא עם השם והשם עמו, אבל בהסיב מחשבתו מהשם אשר e) הוא אז נבדל מהשם, השם נבדל ממנו, והוא אז מזומן לכל רע שאפשר שימצאהו, כי הענין המביא להשגחה ולהמלט מיד f) המקרה הוא השפע ההוא השכלי, וכבר נבדל קצת העתים מן ההסיר ההוא הטוב, או לא הגיע כלל לחסיד g) ההוא הרע, ולזה אירע לשניהם מה שאירע, והנה התאמתה אצלי זאת האמונה ג״כ מדברי התורה, אמר ית׳ והסתרתי פני מהם והיה לאכול ומצאוהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה מבואר הוא שהסתרת הפנים הזאת אנחנו סבתה, ואנחנו עושים זה המסך המבדיל בינינו ובינו והוא אמרו ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה ואין ספק כי דין היחיד כדין הצבור, הנה התבאר לך כי הסבה בהיות איש מבני אדם מופקר למקרה ויהיה מזומן לאכול כבהמות, הוא היות נבדל מהשם, אבל מי שאלהיו בקרבו לא יגע בו רע כל עקר, אמר הש״י אל תירא כי אתך אני ואל תשתע כי אני אלהיך, ואמר כי תעבור במים אתך אני ובנהרות לא ישטפוך, כי כל מי שהביא עצמו עד ששפע עליו השכל ההוא תדבק בו ההשגחה וימנעו ממנו הרעות כלם, אמר ה׳ לי לא אירא מה יעשה לי ארם, ואמר הסכן נא עמו ושלם, ואמר פנה אליו ותשלם מכל רע, התבונן בשיר של פגעים, תראה שהוא מספר ההשגחה

Einundfünfzigster Abschnitt.

e) Im Original richtig לאנה wonach אשר in באשר zu korigiren ist.

f) Im Original מן בחר אלאתפאק aus dem Meere des Zufalls.

g) In den früheren Ausgaben חסיד. Die Berliner Ausgabe setzte dafür רשע. Aus dem Orig., wo es נאקץ „Der Mangelhafte" heißet, erhellet, daß חסר zu lesen ist.

Darstellung der letzten Lebensstunden des Königs David. Cf. auch Makkot 10a und Sote 21a.

sophen veranlaßte, die besondere göttliche Vorsehung über die einzelnen Menschen zu läugnen, und diese hierin den Thieren gleich zu stellen. Als Beweis für diese Behauptung hatten sie nehmlich die Erfahrung, daß oft den frommen und tugendhaften Männern hartes Unglück begegnet. Dieses Dunkele läßt sich nun, selbst wenn wir uns auch auf ihre Schlußweise einlassen, aufhellen. Die Vorsehung Gottes waltet nehmlich in ununterbrochener Fortdauer über jeden Menschen, der jener göttlichen Gabe theilhaftig ist, welche jedem, der nach ihr strebt, zu Gebote steht. Ueber einen Menschen, der seine Gedanken von eitlen Dingen wegwendet, eine auf dem wahren Wege erlangte Gotteserkenntniß besitzt und sich durch diese selig fühlt, kann daher keines der Uebel kommen: denn er ist dann bei Gott und Gott bei ihm. Wendet er aber seine Gedanken von Gott, so ist Gott von ihm und er von Gott getrennt, und daher jedem möglichen Unglück Preis gegeben. Denn die besondere göttliche Vorsehung, welche uns dem Ozeane des Zufalls entzieht, ist die Wirkung jener geistigen göttlichen Gabe. Diese entbehrt zuweilen der fromme und tugendhafte Mann, dem Unvollkommenen wird sie nie zu Theil; hierin liegt der Grund des Uebels, das diesen und jenen trifft. Auch finde ich diese Lehre begründet durch die Worte des Gesetzes. Es sagt die Gottheit: (Deut 31, 17.) „Ich werde mein Angesicht vor ihnen verbergen, daß sie verzehrt werden. Treffen es dann viele Uebel und Bedrängnisse, so wird es sprechen desselben Tages; ist's nicht darum, weil mein Gott nicht in meiner Mitte ist, daß mich betroffen diese Uebel?" Es ist nehmlich klar, daß das Verbergen seines Angesichts die Wirkung unsrer Sünde ist, und wir gleichsam die Decke weben, welche uns von ihm trennt, wie es auch heißt: (ibid, V. 18.) „Ich aber werde mein Angesicht verbergen desselben Tages um all des Bösen willen, das es gethan hat." Auch ist es kein Zweifel, daß es sich hierin mit einem Einzelnen wie mit einer Gemeinde verhält. Demnach ist dir einleuchtend, daß der Grund, warum einer der Menschen dem Zufalle, und dem Thiere gleich, der Verzehrung Preiß gegeben ist, nur in dem Getrenntsein von Gotte liegt, daß den kein Uebel berühren kann, der in der Gottheit Nähe weilt, wie es heißt: (Jes. 41, 10.) „Fürchte dich nicht, denn bei dir bin ich; verzage nicht, denn ich bin dein Gott." ferner: (ibidem 43, 2.) „Wenn du durch das Wasser gehest; so bin ich bei dir und durch die Ströme, so sollen sie dich nicht überschwemmen. Denn wer sich so weit erhebt, daß er dieser Intelligenz theilhaftig wird, erfreut sich der besondern Sorgfalt, und ist vor jedem Unheil sicher gestellt, wie es heißt: (Ps. 118, 6.) „Der Herr ist mein, ich fürchte Nichts: was kann der Mensch mir thun," ferner: (Job. 22, 21.) „Vertraue dich ihm, und es wird dir wohlgehen" d. h. wende dich zu ihm, und du wirst aller Uebel los werden. Auch findest Du in dem [26]) Plagelied (Ps. 91.) bei reiflichem Nachdenken über

---

[26]) So nennen einige Rabbinen den Psalm 91 bis כי אתה während andre denselben שיר של פגעי' bis zu Ende nennen: Tr. Schbuot 15b und Jeruschalmi Tr. Schabbat 21a edti. Dessau. Nach Jeruschalmi l. c. heißt auch Ps. 3 שיר של פגועין. Diese Benennung rührt daher, eben

ההשגחה ההיא הגדולה והמחסה והשמירה מכל הרעות הפוגעות הכוללות והמיוחדות באיש אחד זולתי שאר בני אדם לא מה שהוא נמשך מהם אחר טבע המציאות ולא מה שהוא מהם מצער בני אדם, אמר כי הוא יצילך מפח יקוש מדבר הוות באברתו יסך לך ותחת כנפיו תחסה צנה וסוחרה אמתו לא תירא מפחד לילה מחץ יעוף יומם מדבר באופל יהלוך מקטב ישוד צהרים, והגיע מספור השמירה מצער בני אדם שאמר שאתה אלו יקרה שתעבור במלחמת חרב פושטת ואתה על דרכך עד שיהרגו אלף הרוגים משמאלך ועשרת אלפים מימינך לא יגע בך רע בשום פנים אלא שתראה ותביט משפט השם ושלומתו לרשעים ההם שנהרגו ואתה בשלום, והוא אמרו יפול מִצדך אלף ורבבה מימינך אליך לא יגש רק בעיניך תביט ושלומת רשעים תראה, וסמך לו מה שסמך מן ההגנה והמחסה, ואח"כ נתן טעם לזאת השמירה הגדולה, ואמר כי הסבה בזאת השמירה גדולה באיש הזה, כי בי חשק ואפלטהו אשׂגבהו כי ידע שמי וכבר בארנו בפרקים הקודמים שעניין ידיעת השם היא השגתו, וכאלו אמר זאת השמירה באיש הזה היא בעבור שידענו וחשק בי אח"כ, וכבר ידעת ההפרש שבין אוהב וחושק, כי הפלגת האהבה עד שלא תשאר מחשבה בדבר אחר אלא באהוב ההוא הוא החשק, וכבר בארו הפלוסופים כי הכחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, כל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשק השם יתעלה, כי מן השקר שתעלה ביד האדם עם רתיחת הליחות הגופניות כי כל אשר יחלשו כחות הגוף ותכבה אש התאוות יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו וישמח במה שהשיג, עד כשיבא האיש השלם בימים ויקרב למות תוסיף ההשגה ההיא תוספת עצומה ותרבה השמחה בהשגה ההיא והחשק למושג עד שתפרד הנפש מן הגוף או בעת ההנאה ההיא, ועל

Einundfünfzigster Abschnitt.

so wenig, wie Buxtorf (Lex. Tal. p. 1696.) und Hottinger Thes. Phil. p. 496. irrig annehmen, von M. her, als M., wie Hottinger glaubt, an unsrer Stelle einen Grund für diese Benennung angeben will.

über dasselbe eine Darstellung dieser mächtigen Vorsehung, dieses Schutzes und dieser Bewahrung vor allen eintretenden Uebeln, den allgemeinen und den besondern, einzelne Menschen angehenden, und zwar sowohl vor solchen, die eine Wirkung der Naturereignisse sind, als vor solchen, die durch die Nachstellungen der Menschen entstehen. Es heißt nehmlich: (ibidem v. 3 — 6.) „Daß er dich retten wird aus der dir gelegten Schlinge, vor verderblicher Pest." „Mit seinem Fittig wird er dich schirmen, und unter seinen Schwingen wirst du geborgen sein: Schild und Harnisch ist seine Treue." „Du darfst dich nicht fürchten vor Grauen der Nacht, vor dem Pfeil, der des Tages schwirrt, vor der Pest die im Finstern schleicht, vor der Seuche, die am Mittag wüthet." In Beziehung auf den Schutz vor menschlichen Nachstellungen sagt er: Wenn im Getümmel des Krieges das mörderische Schwerd allenthalben wüthet, und Tausenden von deiner Linken und zehn Tausenden von deiner Rechten den Todesstoß versetzt: so berührt dich durchaus kein Unglück; sondern du bist Zeuge von der Gerechtigkeit Gottes und der Bestrafung der Frevler, welche getödtet werden, während du verschont bleibst, wie es heißt: (ibidem v. 7 — 8.) „Fallen auch an deiner Seite Tausend — Myriaden zu deiner Rechten — zu dir dringt's nicht. Du schauest nur mit eigenen Augen, und siehst die Strafe der Frevler." Nachdem er diesen göttlichen Schutz noch ausführlicher entwickelt hat, gibt er auch den Grund an, warum der Fromme sich desselben in einem so hohen Maaße erfreue: „Denn er begehrt mein, drum rette ich ihn, ich mache ihn stark; denn er kennt meinen Namen" (ibid. v. 14.) Wir haben nehmlich schon in frühern Abschnitten nachgewiesen, daß „den Namen Gottes kennen" so viel ist als Gotteserkenntniß erlangt haben; es ist also der Sinn des Verses: diesen Schutz gewähre ich ihm, weil er mich erkannt und mein begehrt hat. Auch kennst du die Verschiedenheit der Bedeutung zwischen Ahab und Chaschak. Die höchste Liebe eines Menschen nehmlich, der an Nichts, als an den geliebten Gegenstand denkt, heißt Cheschek. [27] Aber schon die Philosophen lehren, daß die üppigen Körperkräfte in den Jugendjahren der Erlangung der meisten Tugenden entgegenstreben: um so mehr nun jener Läuterung des Gemüthes, zu welcher der Mensch in Folge der vollkommenen zur Gottesliebe führenden Kenntnisse gelangt. Dieses nehmlich ist unvereinbar mit dem Feuer des jugendlichen Temperaments. Denn je mehr die Körperkräfte abnehmen, und die Gluth der Leidenschaften sich abkühlt, desto ausgebildeter und aufgeklärter wird die Vernunft, desto reiner die Erkenntniß, und desto inniger die Freude über sie, so daß ein frommer Mann erst im hohen Alter und bei Annäherung des Todes in der Vollkraft steht sowohl seiner Gotteserkenntniß und seiner geistigen Heiterkeit, als seiner Liebe zu dem erkannten Gegenstande (der Gottheit), und seine Seele

Einundfünfzigster Abschnitt.

[27]) Cf. Aristoteles l. c. 1. 3. S. 35. διοτης πολιτικης ὀυκ εστιν οικαιος ακροατης ὁ νεος· fügt jedoch hinzn Διαφορει δ᾽ουδεν νεος την ηλικιαν, ἠ το εθος νεαρος. S. auch l. c. 6. 8. S. 274. Vrgl. auch Chagiga 13a, wo erzählt wird, daß R. Eleasar den ihm

ועל זה הענין רמזו החכמים במות משה אהרן ומרים ששלשתם מתו בנשיקה ואמרו שאמרו וימת שם משה עבד ה׳ בארץ מואב על פי ה׳ מלמד שמת בנשיקה, וכן נאמר באהרן על פי ה׳ וימת שם וכן במרים אמרו אף היא בנשיקה מתה אבל לא זכר בה על פי ה׳ להיותה אשה ואין טוב לזכור זה המשל בה, הכונה בשלשתן שמתו בעניין הנאת ההשגה ההיא מרוב החשק, ונמשכו החכמים ז״ל בזה המאמר על דרך מליצת השיר המפורסמת שתקרא שם ההשגה המגעת עם חזוק החשק הש״י נשיקה, באמרו ישקני מנשיקות פיהו וזה המין מן המיתה אשר הוא המלט מן המות ע״ד האמת לא זכרו החכמים ז״ל שהגיעה רק למשה ואהרן ומרים אבל שאר הנביאים והחסידים הם למטה מזה, אך כולם תחזק השגת שכלם עם המות, כמו שנאמר והלך לפניך צדקך כבוד ה׳ יאספך, וישאר השכל ההוא אח״כ לנצח על עניין אחד, כי כבר הוסר המונע אשר היה מבדיל בינו ובין מושכלו בקצת העתים, ויעמוד בהנאה הגדולה ההיא, אשר אינה ממין הנאת הגוף, כמו שבארנו בחבורנו וביאר זולתנו לפנינו: ושים לבך להבין זה הפרק, והשתדל בכל יכלתך, להרבות העתים ההם אשר אתה בהם עם ה׳ או שאתה משתדל להגיע אליו ולמעט העתים ההם אשר אתה בהם עם זולתו ובלתי משתדל להתקרב אליו, ובזאת ההישרה די לפי כוונת זה המאמר:

פרק שנים וחמשים

אין ישיבת האדם ותנועתו ועסקיו והוא לבדו בביתו כישיבתו ותנועתו ועסקיו

Einundfünfzigster Abschnitt.

angebotenen Unterricht in Maase Merkaba ausschlug. S. unten cap. 54, Anmerk. 3.

²⁵) Hiermit steht nicht in Widerspruch eine frühere Bemerkung des M. (Buch 2 cap. 45), daß die übrigen Propheten (ausgenommen Moses) bei Herannahung des Todes ihre Prophetengabe verlieren, denn es ist diese nicht nur von geistigen Vorzügen, sondern auch von körperlichen Bedingungen abhängig (Ndrim 38a vergl. jedoch d. acht Kapitel cap.

Seele sich vom Körper [28]) im Moment seiner höchsten Seligkeit, trennt. Auf diesen Punkt deuten unsre Rabbinen hin, wenn sie sagen, daß Mose, Aaron und Miriam durch einen Kuß gestorben seien. Sie meinen nehmlich der Vers: (Deut. 34, 5.) „Also starb daselbst Mose, der Diener des Ewigen, im Lande Moab, durch den Mund des Ewigen" [29]) lehret uns, daß er (Mose) durch einen Kuß gestorben ist. Eben so heißt es bei Aaron: (Num. 33, 38.) „Durch den Mund des Ewigen, und starb daselbst. Auch Miriam, sagen sie, sey durch einen Kuß gestorben, und doch heiße es nicht bei ihr „durch den Mund des Ewigen", weil bei ihr, als einer Frau, dieser bildliche Ausdruck unpassend wäre. Sie wollten damit sagen, daß diese drei Personen im Moment einer überschwänglichen Freude über ihre Gotteserkenntniß und Gottesliebe gestorben sind, und es entlehnten die Rabbinen diesen Ausdruck aus der bekannten Dichtersprache in welcher die Gotteserkenntniß in Verbindung mit der innigsten Gottesliebe unter dem Bilde des Kusses dargestellt wird, wie es heißt: [30]) (Hohelied 1, 1.) „Er küßte mich Küsse seines Mundes. Diese Art des Todes, welche eigentlich eine Befreiung vom Tode ist, schreiben die Rabbinen nur Mose, Aaron und Miriam zu: die übrigen Propheten und frommen Männer stehen nicht so hoch, wiewohl auch die Einsicht ihrer Vernunft bei Annäherung des Todes heller erleuchtet ist, [31]) wie es heißt: (Jes. 58, 8.) „Dann wallet die Tugend vor dir her, Gottes Majestät nimmt dich auf." Diese Erkenntniß bleibt alsdann ewig in unverändertem Zustande, da die Scheidewand, welche sich zu Zeiten zwischen sie und ihren Gegenstand stellte, weggenommen ist. Sie erfreuen sich dann jener hohen Seligkeit, welche mit körperlichen Genüssen Nichts gemein hat, wie wir selbst in unsrem Werke und schon Andere vor uns erklärt haben. Befleißige dich daher, diesen Abschnitt zu verstehen, und laß es dein angelegentlichstes Bestreben sein, die Zeit zu verlängeren, in welcher du dich zu Gott erhebst, oder mit Gott in Verbindung zu kommen suchst; hingegen jene Zeit abzukürzen, in welcher du, mit weltlichen Dingen beschäftigt, die Annäherung zu Gott außer Acht lassest. Und diese Anweisung genügt für den Zweck dieser Abhandlung.

Zweiundfünfzister Abschnitt.

Das [1]) Sitzen, die Bewegung und die Handlungen des Menschen sind anders, wenn er sich allein in seinem Hause befindet, und anders

---

Einundfünfzigster Abschnitt.

7. sub finem) welche letztere nur bei Moses bis zu seinem Tode sich fanden. 5. B. M. 34, 7 vergl. auch Kiduschin am Ende זקני ת"ח כל זמן und Jalkut Schimoni (ויקרא ת"לא) über die Seligkeit der Gerechten im Momente des Todes.

[29]) Cf. Traktat Baba Batra 17a, wo dieser Tod nicht nur Moses, Aaron und Miriam, sondern auch den Patriarchen Abraham, Isak und Jacob und מדרש רבות über den Vers ישקני מנשיקות, wo er sogar allen übrigen Frommen zugeschrieben wird. Cf. Herders Geist der hebräischen Poesie 1, 335 ed. Karlsruhe 1826.

[30]) Cf. Rabot l. c.

[31]) Cf. Aboda sara 5a.

ועסקיו והוא לפני מלך גדול, ולא דבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנ
ביתו וקרוביו כדבורו במושב המלך, ומפני זה מי שיבחר בשלמות האנ
ושיהיה איש האלהים באמת, יעור משינתו וידע שהמלך הגדול המחו
עליו והדבק עמו תמיד הוא גדול מכל מלך בשר ודם ואלו היה דוד ושלמ
והמלך ההוא הדבק המחופף הוא השכל השופע עלינו, שהוא הדבוק אש
בינינו ובין השי' וכמו שאנחנו השגנוהו באור ההוא אשר השפיע עלי
כאמרו באורך נראה אור, כן באור ההוא בעצמו הוא משקיף עלינו ובעבו
הוא תמיד עמנו משקיף ורואה, אם יסתר איש במסתרים ואני לא ארא
נאם ה,' והבן זה מאד ודע כי כאשר ידעו זה השלמים, הגיע אליהם מן היראה
והכניעה ופחד השם ויראתו ובשתם ממנו בדרכים אמתיים לא דמיוניים, מה
ששם צפונותיהם עם נשותיהם ובבית המרחץ כנגליהם עם שאר בני אדם כי
שתמצא מנהג חכמינו המפורסמים עם נשותיהם מגלה טפח ומכסה טפח ואמ
ג"כ אי זה צנוע זה הנפנה בלילה כדרך שנפנה ביום, וכבר ידעת הוהי
מלכת בקומה זקופה, משום מלא כל הארץ כבודו, לישב בלב בני אד
באלו המעשים כלם העניין אשר זכרתי לך, והוא שאנחנו תמיד בין יד
השם ית' ולפני שכינתו נלך ונשוב, וגדולי חכמינו ז"ל היו נמנעים מלגלות
ראשם להיות השכינה מחופפת על האדם ומסוככת אותו, וכן היו ממעט
בדבריהם לזאת הכונה, וכבר בארנו מה שראוי לבארו במיעוט הדברי
באבות, כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים
וזה

Zweiundfünfzigster Abschnitt.

[1]) Dieser Abschnitt, welcher über die Gottesfurcht handelt, ist eine Einleitung zu cap. 54, wo M. den höchsten von dem Menschen zu erstrebenden Zweck darstellt cf. Anm. 9 uud cap. 54 Anm. 13 und 15.

[2]) Cf. cap. 51 Anm. 12. Ebenso heißt es bei Aben Esra (Vorrede zum Commentar über den Pentateuch) יש בלב רעה וכו', והמלאך בין אדם ובין אלהיו הוא שכלו

[3]) Traktat Kala cap. 1. und Ndarim 20 שאלו את אימא שלום וכו'

anders, wenn er vor einem großen Könige erscheint, anders sind die Ausdrücke und Redensarten, deren er sich bei seinen Hausgenossen und Verwandten bedient, und anders die er in Gegenwart eines Königs gebraucht. Wer daher nach der wahren menschlichen Vollkommenheit und nach der Würde eines wahren göttlichen Mannes strebt, der möge, erwachend von dem Schlafe, in den er versunken, beherzigen, daß die Majestät des Königs, der ihn beschützt und stets in seiner Nähe weilt, die aller irdischen Könige selbst David's und Salomon's überstralt. Es ist aber dieser nahe und beschützende König nichts Anderes als die [2]) Intelligenz, die auf uns ausfließt und das Band bildet zwischen uns und Gott (gepriesen sei er); denn so wie wir ihn durch dieses Licht, mit welchem er uns bestralt, erkennen, wie es heißt: (Ps. 36, 10.) „In deinem Lichte schaun wir Licht." so ist es auch dieses Licht, vermittelst dessen er auf uns herabschaut, uns nahe ist und uns beobachtet, wie es heißt: (Jerem. 23, 24.) „Kann sich denn jemand in Schlupfwinkel verstecken, daß ich ihn nicht sehe? spricht der Ewige."

Beherzige sehr diese Lehre, und merke dir ferner, daß eben dieselbe den frommen Männern auch die Gefühle der Demuth, Ehrerbietung und Gottesfurcht einflößt, so daß sie mit wahrer nicht aber eingebildeter Scheu vor Gott erfüllt werden, und sich im geheimen Umgang mit ihren Frauen, und in der Einsamkeit des Badehauses zu demselben ehrbaren Anstande verpflichtet halten, den sie öffentlich in der Gesellschaft der Menschen beobachten. So findest du bei unsren bekannten Weisen im Umgange mit ihren Frauen die Sitte [3]): „Man enthülle eine Hand breit und bedecke eine Handbreit," ferner sagen sie: [4]) Wer heißt schamhaft? „Wer so bei Nacht seine Nothdurft verrichtet, wie bei Tag (in derselben anständigen Zurückgezogenheit)."

Auch weißt du, daß sie uns warnen [5]) vor dem Einherschreiten mit hoch emporgestrecktem Halse, weil es heißt: (Jes. 6, 3) „die ganze Erde ist voll seiner Majestät." Durch diese Handlungen sollten die Menschen sich einprägen die Wahrheit der von mir vorgetragenen Lehre, daß wir stets vor Gott sind und in der Gegenwart seiner Majestät wandeln. Ausgezeichnete unter unsren Weisen enthielten sich sogar, [6]) das Haupt zu entblößen, weil die göttliche Majestät den Menschen um und um umgebe. Aus demselben Grunde [7]) redeten

Zweiundfünfzigster Abschnitt.

[4]) Berachot 62a.

[5]) Kiduschin 31a. א"ר יה"בל אסור לאדם וכו'

[6]) l. c. רב הונא בריה ד"רי לא מסקי ד' אמות בגלוי הראש Vergl. dagegen Midrasch Rabba zu 3 B. M. 27: אמר ר"י משל למלך ששלח פריזדוגמא וכו' S. auch Reggio a. o. a. O. 135 — 37 der alle den Gegenstand erläuternde Daten lichtvoll zusammengestellt.

[7]) Traktat Abot 1. 17. Sein Sohn Simon sagte: „Ich bin stets mit

וזה העניין אשר העירותיך עליה הוא הכונה ממעשי התורה כלם, כי בפרטים ההם המעשיים כלם בעשותם תמיד תגיע רגילות ליחידים החסידים עד שישלמו השלמות האנושי, ויפחדו מהשם וייראו ממנו וידעו מי עמהם ויעשו אח"כ מה שראוי, כבר באר השם ית' כי תכלית מעשי התורה כלם הוא להגיע אל האדם זה ההפעלות, אשר כבר בארנו במופת בזה הפרק למי שידע האמתות אמתת חיוב הגעתו אליו ר"ל יראתו יתברך ולפחד מדברו, אמר אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת הכתובים בספר הזה ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את ה' אלהיך, התבונן איך באר לך כי הכונה היתה מכל דברי התורה הזאת תכלית אחת, והיא ליראה השם הנכבד והנורא, והיות זה התכלית מגעת המעשים תדעהו מאמרו בזה הפסוק, אם לא תשמור לעשות הנה התבאר שהיא תגיע מן המעשים שהם עשה ולא תעשה אבל הדעות אשר למדתנו התורה והם השגת מציאותו ית' ואחדותו הדעות ההם ילמדונו האהבה כאשר בארנו פעמים וכבר ידעת רוב האזהרה שהזהירה התורה על האהבה ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך כי שתי התכליות והם האהבה והיראה יגיעו בשני הדברים, האהבה תגיע בדעות התורה הכוללות השגת מציאות הש"י על אמתתה והיראה תגיע בכל מעשה התורה כמו שבארנו והבן זה הביאור:

פרק שלשה והמשים

זה הפרק כולל פירוש ענייני שלשה שמות שהוצרכנו לפרשם והם חסד ומשפט וצדקה, וכבר בארנו בפירוש אבות שחסד עניינו ההפלגה

Zweiundfünfzigster Abschnitt.

Weisen umgegangen, und habe für den Menschen Nichts zuträglicher gefunden als das Schweigen.“ M. in seinem Commentar zu dieser Stelle geht systematisch zu Werke und theilt das Reden in fünf Klassen ein, in 1) das gebotene, 2) das verbotene, 3) das überflüßige, 4) das lobenswerthe, 5) das erlaubte.

redeten sie auch wenig; und über das Wenigreden haben wir in dem Kommentar zu Abot uns hinlänglich ausgesprochen. „Denn der Herr ist im Himmel und du bist auf der Erde." „Darum laß deiner Worte nur wenig sein" (Koheles 5, 1.) Der Gegenstand aber, den ich hier erörtere, ist der Hauptzweck aller praktischen Gebote des Gesetzes. Denn durch die beständige Ausübung aller einzelnen Gebote bereiten sich die frommen Männer vor zur Erlangung der menschlichen Vollkommenheit und der Ehrfurcht vor Gott, so daß sie, von seiner Allgegenwart überzeugt, ihre Pflichten stets erfüllen. Auch erklärt Gott selbst, alle im Gesetze gebotenen Handlungen zielen dahin, daß der Mensch diesen Seelenzustand anstrebe (wir haben schon in diesem Abschnitt jedem, dem es um Wahrheit zu thun ist, die Nothwendigkeit dieses Strebens dargethan), nehmlich die Furcht vor Gott nud die Scheu vor seinem Gebote, wie es heißt: (Deut. 28, 58.)„ Wenn du nicht beobachtest, auszuüben alle Worte dieser Lehre, die geschrieben sind in diesem Buche, zu fürchten diesen verherrlichten und furchtbaren Namen, den Ewigen deinen Gott."

Er erklärt nehmlich, wie du siehst, daß alle Worte dieser Lehre Einen Zweck beabsichtigen: „zu fürchten diesen verherrlichten und furchtbaren Namen." Dieser Zweck wird aber, wie du aus eben diesem Verse ersiehst, durch Handlungen erreicht: „Wenn du nicht beobachtest auszuüben," woraus erhellet, daß derselbe durch Beobachtung der Verordnungen, der Gebote und Verbote erlangt wird. Hingegen sollen uns, wie wir schon oft bemerkten, die Dogmen über das Dasein und die Einheit Gottes, mit welchen uns das Gesetz bekannt macht, [8]) die Liebe zu Gott einflößen, welche uns auch, wie du weißt, das Gesetz auf das angelegentlichste einschärft (Deut. 6, 5): „So liebe denn den Ewigen deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen." Denn von den beiden Hauptzwecken der Schrift, der Gottesliebe, und der Gottesfurcht entsteht in uns die Gottesliebe durch die Dogmen des Gesetzes, welche sich auf die wahre Erkenntniß des Daseins Gottes beziehen, [9]) die Gottesfurcht aber eignen wir uns an durch die Ausübung aller im Gesetze gebotenen Handlungen, wie wir bereits dargethan haben.

Dreiundfünfzigster Abschnitt.

Dieser Abschnitt enthätt eine uns nothwendig [1]) scheinende Erklärung von den drey Wörtern „Chesed, Mischpat, Zdadah." [2]) In dem Kommentar zu Abot haben wir bereits erklärt, daß im Allgemeinen

---

Zweiundfünfzigster Abschnitt.

[8]) Cf. oben cap. 51 Anm. 9.

[9]) Die Gottesfurcht ist nehmlich die Vorstufe der Gottesliebe, cf. Traktat Sota 31a und M. Hilchot Tschuba cap. 10.

Dreiundfünfzigster Abschnitt.

[1]) Die Nothwendigkeit dieser Erklärung, welche, wie M. sub finem bemerkt, als Einleitung zum folgenden Abschnitt dient, wird aus cap. 54 ersichtlich, cf. besonders Anm. 15.

[2]) Cap. 5, 7. וחסיד הוא האיש החכם וכו'

ההפלגה באי זה דבר שמפליגים בו, ושמשו בו בהפלגת גמילות הטוב יותר, וידוע שגמילות הטוב כולל שני ענינים, הא' מהם לגמול טוב מי שאין לו חק עליך כלל, והשני להטיב למי שראוי לטובה יותר ממה שהיה ראוי, ורוב שמוש ספרי הנבואה במלת חסד הוא בהטבה למי שאין לו חק עליך כלל, ומפני זה כל טובה שתגיע מאתו ית' תקרא חסד, חסדי ה' אזכיר, ובעבור זה המציאות כלו ר"ל המצאת הש"י אותו הוא חסד, אמר אמרתי עולם חסד יבנה ענינו בנין העולם חסד הוא, ואמר ית' בספור מדותיו ורב חסד, ומלת צדקה, היא נגזרה מצדק, והוא היושר, והיושר הוא להגיע כל בעל חק לחוקו ולתת לכל נמצא מן הנמצאות כפי הראוי לו, ולפי העניין הראשון לא יקראו בספרי הנבואה החוקים שאתה חייב בהם לזולתך כשתשלמם צדקה, כי כשתפרע לשכיר שכרו או תפרע חובך לא יקרא צדקה, אבל החוקים הראוים עליך לזולתך מפני מעלות המדות כרפואת מחץ כל לחוץ יקרא צדק, ומפני זה אמר בהשבת המשכון ולך תהיה צדקה, כי כשתלך בדרך מעלות המדות כבר עשית צדק לנפשך המשכלת כי שלמת לה חוקה, ומפני זה תקרא כל מעלות מדות צדקה, אמר והאמין בה'

Dreiundfünfzigster Abschnitt.

³) Cf. cap. 29 Anm. 11.

⁴) Cf. Aristoteles l. c. 5. 1. S. 212. *Τι δε διαφορει ἡ ἀρετη και δικαιοσυνη κ. τ. λ.* uspue ad finem cap.

In der *δικαιοσυνη* im weiteren Sinne sind nach Aristoteles, wie aus dem ganzen Kapitel und aus cap. 2 und 10 erhellet, alle Pflichten gegen die Menschen enthalten, ist alles begriffen, durch deren Ausübung die Glückseligkeit der bürgerlichen Gesellschaft und des Einzelnen befördert wird: *Εν δε δικαιοσυνῃ συλλεβδην πασ' αρετη 'στι* S. 211.

Dagegen ist die *ἀρετη ἁπλος* die erlangte Fertigkeit (*ἕξις*) in allen Verhältnißen des Lebens, in der Gesellschaft und der Einsamkeit so zu handeln, wie der Mensch als vernünftiges Wesen handeln soll. Sie umfaßet daher als *ἕξις* theils die Pflichten gegen die Gesellschaft (*δι-*

Allgemeinen dem Worte „Chesed" der Begriff des Ueberschreitens der gewöhnlichen Grenzen in einer Handlung zu Grunde liegt. Besonders wendet man es an zur Bezeichnung außerordentlicher Wohlthätigkeit. Die Wohlthätigkeit ist aber bekanntlich von doppelter Art; die eine, die wir dem erweisen, der gar keine Ansprüche an uns hat; die andere, die wir dem erzeigen, dem sie einigermaßen, aber nicht in so hohem Grade gebührt. Bey den Propheten bedeutet meistens das Wort Chesed eine Wohlthat, welche der empfängt, dem man gar nicht verpflichtet ist. Darum wird jede uns von der Gottheit ertheilte Wohlthat Chesed genannt: (Jes. 63, 7) „Die Gnaden (Chasde) des Herrn will ich erwähnen." Desgleichen heißt die Erschaffung des Weltalls durch Gott „Chesed:" (Ps. 89, 3) „Ich sprach: die [3]) Welt wurde durch Chesed erbaut" d. h. die Erschaffung der Welt ist ein Werk der göttlichen Gnade. Auch spricht Gott bei der Schilderung seiner Eigenschaften:" Und groß an Gnade (Chesed)" (Ex 34. 6). Das Wort Zdakah ist abgeleitet von Zedek, welches gleichbedeutend ist mit Gerechtigkeit. Gerechtigkeit aber ist dann vorhanden, wenn jeder erhält, was ihm gehört, und wir jedem Geschöpfe so viel ertheilen, als ihm von uns zukommt. In den Büchern der Propheten heißet aber nicht, gemäß dieser ersten Bedeutung des Wortes, die Entrichtung der Gebühren, die wir Jemanden schuldig sind Zdakah. Wenn wir z. B. einem Miethlinge seinen Lohn bezahlen, oder eine Schuld abtragen, so wird dies nicht Zdakah genannt. Hingegen wird dasjenige, was wir Jemanden leisten, weil wir uns durch die Stimme der Tugend dazu aufgefordert fühlen, als die Heilung der Wunde eines Verletzten, mit dem Worte Zdakah bezeichnet Darum heißt es bei der Zurückgabe des Pfandes: (Deut. 24, 13) „Dir wird es sein zur Zdakah." Wenn wir nehmlich den Anforderungen der Tugend entsprechen, üben wir gleichsam Gerechtigkeit gegen unsre vernünftige Seele, insofern wir ihr das G.bührende leisten [4]). Aus diesem

Grunde

Dreiundfünfzigster Abschnitt.

καιοσυνη im weiteren Sinne) theils die Pflichten gegen uns selbst, also auch (im weiteren Sinne) die ενεργειας κατ' αρετην oder die ἐνεργειας ψυχικας (B. 10, 6 — 7) d. h. die kontemplative Thätigkeit, welche, da in ihr nach Aristoteles die höchste Glückseligkeit besteht, als eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst zu betrachten ist. Das Wort Zdakah entspricht, wie M. hier erörtert, zuweilen dem Begriffe von δικαιοσυνη, in weiterer Bedeutung, zuweilendem von αρετη. Er bemerkt nehmlich zuerst, daß Zdakah verschieden sei von Joscher δικαιοσυνη im engeren Sinne und auch die Billigkeit, das Wohlwollen rc. bezeichne. Dieses mußte er, da Zdakah und Joscher eine gleiche Grundbedeutung haben, dadurch erklären, daß wir durch die Handlungen des Wohlwollens, wie schon Arist. bemerkt, (cf. l. c. 5, 7. S. 254 — 55) gewisser Maßen nur Gerechtigkeit ausüben, nehmlich gegen unsere vernünftige Seele, zu derer Vervollkommnung wir verpflichtet sind. Hieraus erklärt sich aber zugleich, was auch M. richtig angiebt, warum Zdakah, insofern es eine menschliche Eigenschaft bezeichnet, oft mit αρετη ganz gleichbedeutend ist, und auch die Tugenden des Vertrauens, des Glaubens, ja die Ausübung des ganzen Gesetzes und überhaupt (im weiteren Sinne) den Inbegriff dessen, was dem Menschen als vernünftigem We-

בה' ויחשבה לו צדקה, ר"ל מעלת האמונה וכן אמרו עליו השלום וצדקה תהיה לנו,' אבל מלת משפט, הוא לדון כמה שראוי על הנדון יהיה חסד או נקמה, כבר התבאר שחסד נופל על גמילות חסד גמור וצדקה על טובה שתעשה אותה מפני מעלות מדות להשלים בה נפשך, ומשפט פעמים שתהיה תולדתו נקמה ופעמים שיהיה טוב, וכבר בארנו בהרחקת התארים, כי כל תאר שיתואר בו הש"י בספרי הנביאים הוא תאר מעשיו, והיה לפי המציאו הכל נקרא חסיד, ולפי רחמיו על העניינים ר"ל הנהגתו ב"ה בכחותיהם יקרא צדיק, ולפי מה שיתהדש בעולם מן הטובות המצטרפות ומן הרעות הגדולות המצטרפות אשר חייב אותם הדין הנמשך אחר החכמה יקרא משפט, והנה נכתבו בתורה אלו הג' שמות, השופט כל הארץ צדיק וישר הוא ורב חסד, וכונתינו היתה בפרש ענייני אלו ג' השמות הצעה לפרק הבא אחר זה׃

פרק ארבעה וחמשים

שם חכמה נופל בלשון עברי על ד' דברים, הוא נופל על השגת האמתות אשר תכלית כוונתם השגתו ית' שמו, אמר והחכמה מאין תמצא וגו', ואמר אם תבקשנה ככסף, וזה הרבה, ונופל על ידיעת המלאכות אי זו מלאכה שתהיה, וכל חכם לב בכם, וכל אשה חכמת לב, ונופל על קנות מעלות המדות, וזקניו יחכם, בישישים חכמה, כי הדבר

Dreiundfünfzigster Abschnitt.

sen von Gott als Ziel und Bestimmung seines Lebens gesetzt ist, umfassen kann.

*) Buch 1, cap. 53.

Grunde werden auch die Tugenden überhaupt **Zdakah** genannt, wie es heißt: (**Gen.** 15, 6.) „Und er glaubte dem Ewigen. Das rechnete Er ihm zur **Zdakah** an," nehmlich zur Tugend des Glaubens. So sagte auch Moses g. A.: (**Deut.** 6, 25.) „Es wird uns zur **Zdakah** angerechnet, wenn wir beobachten" ꝛc. Das Wort **Mischpat** bedeutet eine Entscheidung, welche der Handlungsweise des Gerichteten angemessen ist, möge sie ihm Lohn oder Strafe zu erkennen. Demnach ist einleuchtend, daß **Chesed** bezeichnet eine Wohlthätigkeit überhaupt, **Zdakah** eine Handlung, welche wir als eine Tugend, als eine Pflicht der Selbstvervollkommnung ausüben, **Mischpat** endlich eine Entscheidung, die entweder Strafe oder Belohnung zuerkennt. Nun [5]) haben wir schon bei der Verneinung der positiven Eigenschaften Gottes nachgewiesen, daß alle Eigenschaften, welche in den Schriften der Propheten Gott beigelegt werden, eigentlich von seinen Handlungen entlehnt sind. In so fern er nun allen Dingen Dasein verleiht, heißt er **Chasid**; in Rücksicht seiner Barmherzigkeit mit den Schwachen, nehmlich seiner ihren Kräften angemessenen Versorgung der Geschöpfe, heißt er **Zadik**; endlich wegen der in der Welt entstehenden, den Handlungen entsprechenden Belohnungen und Bestrafungen, welche beide gemäß seinem vernünftigen Urtheile erfolgen, heißt er **Schophet**. Auch sind diese drey Namen in der Schrift Gott beigelegt: (**Gen.** 18, 25.) „Soll der Richter (**Schophet**) der ganzen Erde nicht Recht ausüben?" (**Deut.** 32, 4.) „Gerecht (**Zadik**) und redlich ist er;" (**Exod** 34, 6.) Und Groß an Gnade (**Chesed**)" Unsre Absicht bei der Erklärung der Bedeutung von diesen drei Wörtern war, eine Einleitung zum folgenden Abschnitte zu geben.

Vierundfünfzigster Abschnitt.

[1]) Das Wort „**Chochmah**" wird in der hebräischen Sprache von vier Dingen gesagt: [2]) erstens von der Erkenntniß solcher Wahrheiten, deren Endzweck die Erkenntniß Gottes ist, wie es heißt: (Hiob 28, 12.) „Wo wird die Weisheit gefunden?" ferner: (Sprüche 2, 4.) Wenn du sie (Weisheit) wie Silber aufsuchst und dergleichen mehrere Stellen; zweitens wird es gebraucht von der Fertigkeit in irgend einer Kunst als: (**Ex.** 35, 10.) „Und wer kunstverständigen Herzens unter euch ist" ferner: (**ibidem** v. 25.) „Und jedes Weib kunstverständigen Herzens;" drittens bezeichnet es den Erwerb sittlicher Tugenden als: (Ps. 105, 22) „Seine Alten machte er weise" ferner: (Job. 12, 12) „Bey den Alten ist Weisheit." [3]) Im Alter nur

---

Vierundfünfzigster Abschnitt.

[1]) Mit dieser Angabe der verschiedenen Bedeutungen von **Ghochma** in der hebräischen Sprache ist zu vergleichen Ethik I. 6. C. 7, wo Aristoteles die verschiedenen Bedeutungen des Wortes σοφια im Griechischen erörtert, welche Stelle höchst wahrscheinlich M. vorlag.

[2]) M. erörtert noch unten und namentlich am Ende dieses Abschnittes aus Bereschit Rabba, daß **Chochma** in den folgenden und ähnlichen Stellen diese von ihm angegebene Bedeutung hat.

[3]) **Cf. cap. 51** Anm. 27. Indessen könnte **Chochma** hier auch die Weis-

הדבר שיקנה האדם בחכמה בזקנה לבד הוא ההכנה לקבל מעלות המדות, ונופל על הערמה והתחבולה, הכה נתחכמה לו, ולפי זה העניין אמר, ויקח משם אשה חכמה, ר"ל בעלת ערמה ותחבולה, ומזה העניין חכמים המה להרע; ואפשר שיהיה ענין החכמה בלשון העברי מורה על הערמה ושמוש המחשבה, פעמים יהיה הערמה ההיא וההתחכמות או לקנות מעלות שכליות, או לקנות מעלות מדות או ללמוד מלאכת מעשה, או יהיה בדעות ובמדות מגונות הנה התבאר שחכם יאמר לבעל המעלות השכליות ולבעל מעלות המדות ולכל בעל מלאכת מעשה ולבעל תחבולות במעשים מגונים ובדעות: ולפי זה הביאור יהיה החכם בכל התורה על אמתתה נקרא חכם משני פנים, מצד מה שכללה התורה ממעלות השכליות, ומצד מה שכללה ממעלות המדות, אלא שמפני היות השכליות אשר בתורה מקובלות בלתי מבוארות בדרכי העיון, נמצא בספרי הנביאים ודברי חכמים שמשימים ידיעת התורה מין א', וההכמה הגמורה מין אחר, החכמה ההיא הגמורה היא אשר התבאר בה במופת מה שלמדנוהו מן התורה ע"ד הקבלה מן השכליות ההם, וכל מה שתמצא בספרים מהגדלת החכמה וחשיבותה ומיעוט קוניה, לא רבים יחכמו, וההכמה מאין תמצא וכיוצא באלו הפסוקים הרבה כלם יורו על החכמה ההיא אשר תלמדנו המופת על דעות התורה, ואמנם בדברי החכמים ז"ל הוא גם כן הרבה מאד ר"ל שגם הם משימים ידיעת התורה מין אחד וישימו ההכמה מין אחר, אמרו ז"ל על מר"עה, אב בתורה, אב בחכמה, אב בנביאים, ובא בשלמה ויחכם מכל אדם, אמרו ולא ממשה, כי הוא רוצה באמרו מכל האדם אנשי דורו ומפני זה תמצא שהוא זוכר הימן וכלכל ודרדע בני מחול החכמים המפורסמים אז: וזכרו החז"ל ג"כ שהאדם נתבע

Vierundfünfzigster Abschnitt.

heit bedeuten, deren Endzweck die Erkenntniß Gottes ist. Denn nach M. l. c. wird auch diese Weisheit vorzüglich im Alter erreicht.

⁴) Traktat Megilah 13a.

nur nehmlich pflegt die Einsicht ein Streben nach sittlichen Tugenden in dem Menschen zu erzeugen. Endlich wird es gebraucht von List und Schlauheit als: (Ex. 1, 10) „Wohlan, wir wollen ihnen durch List beikommen,“ ferner heißt es in diesem Sinn: (2. Sam. 14, 2) „Er holte von dorther ein kluges Weib“ d. h. ein listiges, verschlagenes; ferner: (Jerem. 4, 22) „Zum Verderben nur sind sie klug.“ Es ist vielleicht die Grundbedeutung von **Chochma** in der hebräischen Sprache, Benutzung und Anwendung der geistigen Kräfte, mag es nun sein im Streben nach intellektueller oder nach sittlicher Vollkommenheit oder nach Fertigkeit in Hervorbringung eines Kunstwerkes, oder mag es sich bloß äußern in Schlechtigkeit der Gesinnungen und der Sitten. Hieraus erhellet also, daß **Chacham** genannt wird, sowohl derjenige, der sich durch intellektuelle Bildung oder durch hohe Sittlichkeit oder durch Kunstfertigkeit auszeichnet, als derjenige, der einen hohen Grad von Verschlagenheit in der Ausführung schändlicher Handlungen erreicht hat.

Der gegebenen Erklärung gemäß wird derjenige, welcher eine umfassende und gründliche Kenntniß des Gesetzes erlangt hat, in doppelter Rücksicht, nehmlich wegen der in demselben enthaltenen Vernunftwahrheiten sowohl als sittlichen Tugenden, des Namens eines **Chacham** würdig sein. Indem aber die Vernunftwahrheiten im Gesetze bloß als geoffenbart dargestellt, aber nicht philosophisch entwickelt sind; so finden wir auch in den Schriften der Propheten und der Rabbinen, daß sie die Lehren des Gesetzes und die eigentliche Weisheit (Philosophie) von einander trennen, und als zwei verschiedene Wissenschaften betrachten. Diese Weisheit hat nehmlich die Aufgabe, uns durch Vernunftgründe das zu beweisen, was uns das Gesetz auf dem Wege der Tradition mittheilt Und alle Stellen der Schrift, in welchen die Rede ist, entweder von der Wichtigkeit und den Vorzügen der Weisheit, oder von der Seltenheit derer, welche sie besitzen, als: (Hiob 32, 9) „Nicht Viele sind weise;“ ferner (ib. 28, 12) „Wo wird die Weisheit gefunden?“ alle diese und viele ähnliche Stellen beziehen sich auf jene Weisheit, welche uns die Beweise lehrt für die Wahrheiten des Gesetzes.

Dasselbe zeigt sich bei den Rabbinen, welche ebenfalls die Lehren des Gesetzes und die Weisheit streng von einander scheiden. So sagen sie von [4]) Moses, er sey der Vater des Gesetzes, der Vater der Weisheit, und der Vater der Propheten. Von Salomo heißt es zwar: (1. B. Kön. 5, 11.) „Er war weiser als alle Menschen.“ Die Rabbinen bemerken aber darüber [5]) „Keineswegs jedoch als Moses“ denn der Ausdruck alle Menschen seines Zeitalters, soll so viel heißen, als alle Menschen damaliger Zeit, weshalb auch die Schrift Erwähnung thut des Heman Ehkalol, Darda, die Söhne Mahols, der berühmtesten Weisen damaliger Zeit. Auch lehren die [6]) Rabbinen, daß der Mensch zur Rede gestellt

---

Vierundfünfzigster Abschnitt.

[5]) Cf. Rosch Haschana 21b. Nach einer anderen Ansicht daselbst steht Salomon höher als Moses. Cf. auch 1 B. Kön. 3, 12

[6]) Die Rabbinen reden von der Zeit, wenn der Mensch nach dem Tod vor dem Richterstuhle Gottes erscheint. Cf. unten Anm. 9.

[7]) D. h. ob er sich um die Kenntniß des Gesetzes bemüht habe.

נרתבע בידיעת התורה תחלה, ואח״כ הוא נרתבע בחכמה, ואח״כ הוא נרתבע במדה שראוי עליו מהלמודה של תורה, ר״ל להוציא ממנו מה שראוי לעשות, וכן ראוי שיהיה הסדר שיודעו[ז] הדעות ההם תחלה ע״ד קבלה, ואח״כ יתבארו במופת, ואח״כ ידוקדקו המעשים המטיבים דרכי האדם, וזה לשונם ז״ל בהיות האדם נתבע על אלו העניינים הג׳ על הסדר הזה, אמרו כשאדם נכנס לדין, תחלה אומרים לו קָבַעְתָּ[ח] עתים לתורה פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר, הנה התבאר לך שידיעת התורה אצלם מין אחד, וההכמה מין אחר, והוא לאמת דעות התורה בעיון האמתי: ואחר מה שהצענוהו לך שמע מה שאומר, כבר ביארו הפילוסופים הקדומים והאחרונים, שהשלמיות הנמצאות לאדם ד׳ מינים: הראשון, והוא הפחות שבהם והוא אשר עליו יכלו ימיהם אנשי העולם, הוא שלמות הקניין, ר״ל מה שימצא לאדם מממון ובגדים וכלים ועבדים וקרקעות וכיוצא באלו, ושיהיה האדם מלך גדול הוא מזה המין וזה שלמות שאין דבקות בינו ובין האיש ההוא כלל, אבל הוא יחס אַחַר רוב הנאתו דמיון גמור, ר״ל שזה ביתי וזה עבדי וזה הממון שלי ואלו הם גדודי וּצְבָאִי,[ט] וכשיבחן גופו ימצא הכל הוצה לו, וכל אחד מאלו הקניינים הוא מה שהוא נמצא בפני עצמו, ומפני זה כשיעדר היחס ההוא ישכים האיש ההוא אשר היה מלך גדול אין הֶפרש בינו ובין הפחות שבבני אדם מבלתי שישתנה דבר מהדברים ההם אשר היו מיוחסות אליו ובארו הפילוסופים כי מי שישים השתדלותו וטרחו לזה המין מן השלמות לא טָרַח[י] רק לדמיון גמור והוא דבר שאין לו קיימא ואפילו יתקיים בידו הקניין ההוא כל

Vierundfünfzigster Abschnitt.

7) Das Studium der Metaphysik soll also nach M. dem Studium der Moral vorausgehen. Cf. Anm. 15.

8) Trakt. Schabbat 31a אמר רבא בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה hast du dich im Verkehr mit den Menschen redlich bewiesen? קבעת עתים לתורה? עסקת בפריה ורביה? (Bist du in den Ehestand getreten?) צפית לישועה Hast du auf die göttliche Hilfe vertraut פלפלת בחכמה? הבנת דבר מתוך דבר? Cf. über diese Stelle מנורת

gestellt werde zuerst [7]) über die Kenntniß des Gesetzes, nachher über die Weisheit, und sodann über den Lebenswandel, welcher dem Geiste des Gesetzes entspricht, d. h. ob er aus dem Gesetze die leitenden Grundsätze für seine Handlungen gezogen habe. Deshalb ist auch folgende Ordnung als zweckmäßig zu empfehlen. Man erlerne die Wahrheiten zuerst durch die Tradition, sodann begründe man sie durch Beweise, und endlich [8]) forsche man über die Handlungen, deren Ausübung den Lebenswandel des Menschen veredelt. Dieses meinen nehmlich die Rabbinen, wenn sie sagen, daß der Mensch über diese drei Punkte in der erwähnten Ordnung zur Rede gestellt werde. [9]) Ihre Worte lauten: „Wann der Mensch vor dem Gericht erscheint, fragt man ihn: Hast du der Erlernung des Gesetzes Zeit gewidmet, hast du dich der Weisheit beflissen, verstehst du eine Wahrheit aus der andern abzuleiten. Es ist demnach klar, daß sie die Kenntniß des Gesetzes und die Weisheit von einander scheiden, welche letztere in der Begründung der Lehren des Gesetzes durch Vernunftforschungen besteht. Nachdem ich diese Bemerkungen vorangeschickt habe, vernimm, was ich dir nun mittheile. Die ältern sowohl als die neuern Philosophen lehren, daß die Vollkommenheiten, welche wir an dem Menschen wahrnehmen, von [10]) vier Arten sind. Die erste, die den geringsten Werth hat, welcher aber die weltlich gesinnten Menschen ihr ganzes Leben widmen, ist die Vollkommenheit des Besitzes d. h. was der Mensch besitzt, als Geld, Kleider Gefäße, Sklaven, Grundstücke und dergleichen; selbst der Besitz einer königlichen Würde gehört zu dieser Klasse.

Diese Vollkommenheit ist durchaus nicht verbunden mit ihrem Besitzer, und nur in Rücksicht des Nutzens, den er aus ihr zieht, legt er sich dieselbe bei, gemäß einer rein subjectiven Vorstellungsweise. Sagt er nehmlich, das ist mein Haus, das ist mein Sklave, mein Geld, diese sind meine Heerschaaren, meine Armeen, und betrachtet man ihn selbst, so zeigt sich, daß alle diese Gegenstände sich außerhalb seiner Person befinden, und jeder derselben ein selbständiges Dasein hat, weshalb auch der Verlust solchen Besitzes den Unterschied zwischen einem mächtigem Könige und dem ärmsten der Menschen aufhebt, ohne daß die Gegenstände, welche jener besaß, die geringste Veränderung erleiden. Daher lehren die Philosophen, daß derjenige, dessen Streben nur auf die Erlangung einer solchen Vollkommenheit gerichtet ist, sich um ein eingebildetes und dabei unbeständiges

---

Vierundfünfzigster Abschnitt.

נמצא שסדר רבא ימי האדם כסדר הראוים להיות וכו׳ (המאור נר ד׳ כללג׳ א,א)

10) M. folgt hier Ethik 1, 8, S. 53. wo Aristoteles die Güter des Menschen in 3 Klassen eintheilt, (in diejenigen, welche außerhalb des Menschen sich befinden, die auf den Körper und die auf die Seele sich beziehen) und diese Eintheilung für eine von den älteren Philosophen herrührende ausgibt. Diese dreigliedrige Eintheilung erweitert sich in eine viergliedrige, weil die Güter, die auf die Seele sich beziehen, entweder πραξεις, ψυχικας oder ενεργειας ψυχικας d. h. entweder tugendhafte Handlungen oder intellektuelle Thätigkeiten sind. Cf. Ethik 1. 10 cap. 6 — 7. Aus einem andern Gesichtspunkte heißt es Eud. 2 1 ταυτα δη τα αγαθα η εκτος η εν ψυχη cf de fin. III, 2, wo

כל ימי חייו לא יהיה לו בעצמו שום שלמות, והמין הב' יש לו התלות בגוף האדם יותר מן הראשון, והוא שלמות תבנית הגוף ותכונתו וצורתו, ר"ל שיהיה מזג האיש ההוא בתכלית השוי ואבריו נערכים חזקים כראוי, וזה המין ג"כ מן השלמות אין לעשותו תכלית כוונה, מפני שהוא שלמות גופני ואין לו לאדם מאשר הוא אדם אבל מאשר הוא ב"ח, וישתתף בזה עם הפחות שבב"ח ג"כ, אלו הגיע כח א' מבני אדם עד התכלית האחרון לא ישיג לכח פרד א' הזק כ"ש כח אריה או כח פיל, ותכלית זה השלמות כמו שזכרנו שישא משא כבד או ישבר עצם עב וכיוצא בזה ממה שאין תועלת גופנית גדולה בו אך תועלת נפשית נעדרת מזה המין, והמין השלישי הוא שלמות בגוף האדם יותר מן השני והוא שלמות מעלות המדות והוא שיהיו מדות האיש ההוא על תכלית מעלתם ורוב המצות אינם רק להגיע אל זה המין מן השלמות וזה המין מן השלמות ג"כ איננו רק הצעה לזולתו ואינו תכלית כונה בעצמו, כי המדות כולם אינם רק בין האדם ובין זולתו וכאלו זה השלמות במדותיו הוכן בה לתועלת בני אדם

ושב

Vierundfünfzigster Abschnitt.

Cic. mit Unrecht die erwähnte Eintheilung der Güter in 3 Klassen als eine ursprünglich von den Paripathetikern herstammende betrachtet.

[11]) Die Auffindung dieser Stelle war mir unmöglich.

[12]) Cf. oben S. 214.

[13]) Die sittliche Tugend ist nur eine Vorbereitung zur Erlangung der folgenden, da alle Verordnungen des Gesetzes, denen die sittliche Vervollkommnung zu Grunde liegt, nur wie M. cap. 52 (cf. Anm. 9.) erörtert, den Zweck haben, daß wir Ehrfurcht vor Gott empfinden, was die Vorstufe der Gottesliebe ist, die durch Gotteserkenntniß erlangt wird. Noch in einer andern Beziehung ist die sittliche Tugend nach M. eine Vorbereitung zu der folgenden, wie sich Anm. 15 herausstellen wird.

[14]) Auf gleiche Weise bemerkt Aristoteles (Ethik V, I S 211), daß die Gerechtigkeit, δικαιοσυνη (cf. oben cap. 53 Anm. 4) ein fremdes Gut zu sein scheine, da sie weniger unsern eigenen Nutzen als den anderer Menschen befördere. Ebenso gründet er hierauf, wie M. an unserer Stelle, den Beweis, daß die sittliche Tugend nicht der höchste Zweck des Menschen sei. (L. c. X. 7, S. 460.)
Man würde jedoch sich sehr irren, wenn man hieraus den Schluß zöge, daß M. und Aristoteles entweder der Sittlichkeit keinen selbstständigen Werth zuschrieben, oder die Möglichkeit der Ausbildung derselben auch außerhalb der Gesellschaft, nachdem die sittliche Kraft in dem Umgange

unbeständiges Gut bemühe, und daß auch aus einem während des ganzen Lebens fortdauernden Besitz desselben seinem Wesen selbst keine Vollkommenheit entspringe. Die zweite, mit dem Menschen selbst inniger verbundene, als die erste, ist die Vollkommenheit des Körpers, seiner Bildung, Gestalt und Form nach, wenn z. B. die Mischung der Säfte in genauestem Ebenmaße steht, die Glieder ein richtiges Verhältniß und eine angemessene Stärke besitzen. Auch diese Vollkommenheit darf man nicht zum Ziel des Strebens machen, eben weil sie nur eine körperliche ist, und dem Menschen zukommt, nicht in so fern er Mensch, sondern insofern er ein lebendiges Geschöpf ist. Denn die Körperlichkeit hat er gemein mit dem geringsten der Thiere, ja keines Menschen Stärke, wenn diese auch den höchsten Grad erreicht, wird der Stärke eines kräftigen Maulthieres gleichkommen, weit weniger eines Löwen oder Elephanten. Die vollkommenste Stärke eines Menschen wird sich, wie wir schon anderswo [11]) bemerkten, darauf beschränken, daß er eine schwere Last tragen, und einen harten Knochen zerbrechen kann und Aehnliches, eine Fähigkeit, welche nicht einmal einen großen körperlichen Nutzen bietet, und des geistigen Nutzens gänzlich entbehrt. Die dritte Art der Vollkommenheit, welche noch mehr als die zweite an dem Menschen selbst haftet, ist die sittliche Vollkommenheit, bei welcher die Sitten des Menschen den höchsten Grad ihrer Vorzüglichkeit erlangt haben. Die meisten Gebote des Gesetzes [12]) zielen zwar dahin, daß der Mensch zu dieser Vollkommenheit gelange; dennoch ist diese nur als [13]) die Vorbereitung zu der folgenden anzusehen und nicht selbst der höchste Zweck des Menschen. Denn die Sitten betreffen bloß das Verhältniß des Menschen zum Mitmenschen, so daß der sittlich [14]) Vollkommene durch seine Vollkommenheit

---

mit Menschen geübt worden, nicht annähmen, und somit in Widerspruch stünden mit jenen klassischen Worten des Cicero (De off. B. I, cap. 2) Nulla enim vitae pars neque publicis, neque privatis etc.

Daß nach Aristoteles die sittliche Tugend αρετη im engeren Sinne des Wortes, wobei die kontemplative Thätigkeit ausgeschlossen ist, einen Werth an sich hat, und keineswegs bloß Andre sondern auch ihren Besitzer glücklich mache, ergiebt sich aus vielen Stellen der Ethik. cf. 1, 8 und besonders IX. 8, wo er bei der Unterscheidung des rühmlichen von dem tadelnswerthen, sich selbst Liebenden (φιλαυτον) eine ausführliche und treffende Schilderung von der Glückseligkeit dessen macht, der den Gesetzen der Sittlichkeit gemäß lebt.

Ebenso giebt auch Aristoteles zu, daß die Vervollkommnung der sittlichen Tugend auch außer dem Kreise der Menschen möglich ist. Er bemerkt zwar richtig (Ethik II, 1. S. 77) τας αρετας λαμβανομεν ενεργεσαντες προτερον ὥσπερ και επι των αλλων τεχνων. Da aber die Handlungen der sittlichen Tugend erst durch die Grundsätze, aus welchen sie hervorgehen, ihren wahren Werth bekommen, (cf. l. c. S. 87) so ergiebt sich von selbst, daß die einmal in der menschlichen Gesellschaft angestrebte sittliche Tugend auch unabhängig von dem Zusammenleben mit den Menschen, durch bloße Stärkung der sittlichen Grundsätze ihre fernere Ausbildung erhalten kann. In beiden Punkten ist auch M. mit Aristoteles gleicher Ansicht. Im Abschnitt 53 sagt M. die Ausübung der sittlichen Tugend heiße deswegen Zdakah, Gerechtigkeit, weil wir durch dieselbe Gerechtigkeit gegen unsre vernünftige Seele ausüben, und unsere Pflicht gegen sie erfüllen. Ergiebt sich schon hieraus

ישב כלי לזולתו שאם תעלה בלבך שא׳ מבני אדם עומד לבדו ואין לו עסק עם אדם נמצאו כל מדותיו הטובות עומדות בטלות אין צריך להם ולא ישלימוהו בדבר אמנם יצטרך אליהם ויקבל תועלתם עם זולתו.׳ והמין הד׳ הוא

---

seine Ansicht über den selbstständigen Werth der sittlichen Tugend, so erhellet dies noch deutlicher aus seiner weiter unten folgenden näheren Erörterung über die höchste Vollkommenheit, welche nach ihm in der Erkenntniß Gottes (und dem Streben nach einer immer innigeren Verbindung mit Gott) verbunden mit der Nachahmung der Eigenschaften Gottes besteht, welcher Gnade, Grechtigkeit und Wohlwollen auf Erden übt. Aus der letztern Stelle, nach welcher nach M. die sittliche Vollkommenheit einen Theil der höchsten bildet, ergibt sich zugleich, daß M. auch in Betreff des andern Punktes mit Aristoteles völlig übereinstimmt. Ist nehmlich die sittliche Tugend ein nothwendiger Bestandtheil der höchsten Vollkommenheit; so muß auch die weitere Ausbildung derselben nicht abhängig sein von dem Zusammenleben mit den Menschen, weil sonst im Widerspruche mit der Behauptung des M. auch die höchste Vollkommenheit nicht außerhalb des Kreises der menschlichen Gesellschaft erstrebt werden könnte. M. an unsrer Stelle und Aristoteles l. c., X, 7 S. 460 scheinen daher weiter Nichts sagen zu wollen, als dieses: die Natur der sittlichen Tugend, deren größter Werth sich im Zusammenleben mit den Menschen vorzüglich zeigt, beweise es, daß die sittliche Vollkommenheit nicht der höchste Zweck des Menschen sei, weil es in der Natur des höchsten Zweckes liegen muß, daß er bloß seiner selbst wegen angestrebt werde, cf. Aristoteles l. c. 1. cap. 1 und 2 im Anfange.

¹¹) Daß wir ohne diese metaphysische Gotteserkenntniß nicht der wahren Gottesverehrung fähig seien, welche in der Erhebung des Geistes zu Gott besteht und in dem fortwährenden Bestreben, in nähere Verbindung mit ihm zukommen, hat M. oben (cap. 51) erörtert; andrerseits hingegen nachgewiesen, daß die reinste Gotteserkenntniß ohne diese Gottesverehrung noch keinen wahren Werth behaupte, und der Mensch, der nach dem höchsten Lebenszwecke strebt, beides in sich vereinigen müsse. Abstrahiren wir noch von dem religiösen Momente, das sich in diesen Sätzen ausspricht, so ist der höchste Lebenszweck, oder wie man sich ebenfalls nicht unrichtig ausdrückt (cf. jedoch das Ende dieser Anmerk.), die höchste Glückseligkeit des Menschen nach M. die Richtung des Geistes auf die höchste Intelligenz. Diese Ansicht hat viel Aehnliches mit der des Aristoteles. Nachdem nehmlich Aristoteles schon im ersten Buche der Ethik den Begriff des höchsten Zweckes als eines solchen, den man seiner selbstwegen und um dessendwillen man alles Uebrige anstrebt feststellt, ὁ δὶ αυτο βουλουεϑα, τα αλλα δε δια τουτο B. 1, 2, S. 32; ferner die Glückseligkeit als diesen höchsten Zweck betrachtet (l. c. cap. 4 S. 36); verbreitet er sich im 10. Buch über die Lehren von der Glückseligkeit und setzt die höchste Glückseligkeit, in die Thätigkeit, in die Kraftäußerung der Seele, und zwar in die kontemplative, weil sowohl das Subjekt dieser Thätigkeit, der Geist, als das Objekt derselben, die Erkenntniß, das erhabenste und edelste in der menschlichen Natur sind; weil ferner die Vergnügungen der Weisheit alle andere Vergnügungen an Reinheit und Dauer übertreffen; weil endlich bei der kontemplativen Thätigkeit der Mensch keines anderen bedarf

Vollkommenheit nur gleichsam dem Nutzen der Menschen dient und deren Werkzeug wird. Denke dir einen Menschen, der einsam, außer Verbindung mit Menschen lebt; so findest du, daß alle seine guten Eigenschaften müßig ruhen, ohne Nutzen bleiben, und ihn nicht im mindesten vervollkommenen; unentbehrlich und nützlich aber sind sie ihm sobald er in Verbindung mit Andern lebt. [15]) Die vierte Art, die

---

Vierundfünfzigster Abschnitt.

und sich selbst genug ist (Cf. I. c. X. 6—7). Da nun das Ziel der kontemplativen Geistesthätigkeit kein anderes ist, als die Kenntniß der metaphysischen Wahrheiten, die allein wie Aristoteles in dem Eingange zu seiner Metaphysik bemerkt, ihrer selbstwegen erforscht werden und keinem höheren theoretischen Interesse dienen; da ferner die wissenschaftliche Entwickelung und Begründung des Gottesbegriffes den Mittelpunkt und den Hauptgegenstand der aristotelischen Metaphysik bildet, so ergiebt sich hieraus, daß auch nach Aristoteles die Glückseligkeit und Vollkommenheit oder der letzte Zweck in der Erkenntniß Gottes, und, da Glückseligkeit immer ein Thätigsein, eine Kraftäußerung voraussetzt, in der fortwährenden Geistesbeschäftigung mit jenen Wahrheiten besteht, welche dem Menschen tiefere Blicke gewähren in das Verhältniß des Absoluten zum Abhängigen und der höchsten Intelligenz zur Schöpfung.

Allein troz dieser unbestreitbaren Aehnlichkeit beider Philosophen in ihrer Ansicht, über den höchsten Lebenszweck zeigt sich doch eine bedeutende Differenz zwischen denselben durch das religiöse Moment, welches bei Aristoteles fehlt, hingegen das maimonidische Prinzip völlig durchdringt, ich meine die schriftgemäße Idee der Gottesliebe, durch welche die aristotelische, bloß intellektuelle Richtung des Geistes auf die höchste Intelligenz bei M. zur Gottesverehrung gesteigert wird, welche leztere nach ihm der Erkenntniß Gottes die wahre Weihe und den eigentlichen Werth verleiht, und durch die zugleich, wie schon Anm. 14 angedeutet wurde, die sittliche Tugend in das Gebiet der geistigen Tugend, wie sie M. nennt, herübergezogen wird, und einen wesentlichen Bestandtheil derselben bildet. Die sittliche Tugend nehmlich, welche zwar nach der Ansicht beider Philosophen einen beglückenden Werth für sich hat, und unabhängig von dem Leben in der Gesellschaft durch Befestigung der moralischen Grundsätze weiter entwickelt werden kann (cf. Anm. 14.), aber bei Aristoteles außerhalb des Zusammenhanges mit dem höchsten Lebenszwecke, der kontemplativen Thätigkeit steht, und diese nicht zu fördern und höher zu steigern vermag (vergl. besonders Ethic. 10, 8.) die sittliche Tugend ist eben bei Maimonedes dadurch, daß er die Idee der Gottesliebe mit seinem Prinzipe verwebt in dem von ihm entwickelten höchsten Lebenszweck eingeschlossen, indem der Weise, der nach erlangter metaphysischen Gotteserkenntniß sich der Gottheit zu nähern strebt, erst dann die wahre Vollkommenheit erreicht, wenn er, wie M. weiter bemerkt, der Gottheit in ihren Handlungen nachzuahmen, und Gnade, Gerechtigkeit und Wohlwollen auf Erden zu üben sich bestrebt. Während also die Vollkommenheit des Weisen durch die sitttiche Tugend nicht nur erhöht wird, sondern Kraft und Leben aus derselben schöpft, erhält zugleich der Weise für die Ausbildung der sittlichen Tugend die kräftigsten Antriebe durch die Idee der Gottähnlichkeit, der ihm stets vorschwebt, und durch die unerschütterliche Ueberzeugung seines Bewußtseins, daß der Mensch der Vollkommenheit, die er als vernünftiges Wesen anzustreben hat, nur in dem Maße theilhaftig werden kann, als Gotteserkenntniß, Gottesverehrung und Ausbildung seiner sittlichen Tugend den Mittelpunkt seiner Bestrebungen ausmachen, und diese drei Elemente sich gegenseitig lebendig durchdringen, wodurch das ganze Leben des wahren Weisen gleichsam eine ununterbrochene Kette gottesverehrlicher Bestrebungen und Handlungen bildet.

הוא השלמות האנושי האמתי והוא כשיגיעו לאדם המעלות השכליות ר״ל ציור המושכלות ללמוד מהם דעות אמתיות באלהיות וזאת היא התכלית האחרונה והיא משלמת האדם שלמות אמתי, והיא לו לבדו, ובעבורה יִזְכֶּה לקיימות הנצחי, ובה האדם אדם: ובחן כל שלמות מן הג׳ השלמיות הקודמות תמצאם לזולתך לא לך ואם א״א לפי המפורסם מבלעדי היותם גם לך הם לך ולזולתך, אבל זה השלמות האחרון הוא לך לבדך אין לאחר עמך בו שתוף כלל, יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך, ומפני זה ראוי לך שתהיה זריז להגיע אל זה הנשאר לך, ולא תטרח ולא תיגע לאחרים אתה השוכח נפשך עד ששחר לובן פניה במשול הכחות הגופניות עליה כמו שנאמר בראש המשלים השיריים ההם הנשואים לזה העניין, אמר בְּנֵי אִמִּי נִחֲרוּ־בִי שָׂמֻנִי נֹטֵרָה את הכרמים כרמי שלי לא נָטָרְתִּי, ובזה העניין בעצמו אמר פן תתן לאחרים הודך ושנותיך לאכזרי, הנה בארו לנו הנביאים גם הם אלו העניינים בעצמם, ופרשו אותם לנו כמו שפרשום הפלוספים

Vierundfünfzigster Abschnitt.

In dieser innigen Anschließung des höchsten von dem Menschen zu erstrebenden Zweckes einerseits an die Religion, andrerseits an die sittliche Tugend wird jeder unbefangene Denker eine Fortbildung und Vervollkommnung des zu Grunde liegenden aristotelischen Prinzips erblicken, und zugestehen müssen, daß die maimonidische Lebensansicht sowohl eine höhere Stufe des philosophischen Standpunktes beurkundet, als auch dem religiösen und moralischen Bewußtsein weit mehr Genüge leistet. Zu dieser Darstellung des höchsten Lebenszweckes des M. fügen wir noch Einiges zur nähern Erörterung einzelner Differenzpunkte zwischen M. und A. hinzu. Wenn der Begriff der Glückseligkeit bei A. vorherrschend ist, so erscheint er bei M. nur als untergeordnet, wiewohl er, wie aus cap. 51 hervorgeht, zugiebt, daß mit dem Besitze der wahren Vollkommenheit auch die wahre Glückseeligkeit verbunden ist. Glückseeligkeit als das letzte Ziel unsres Strebens zu setzen, steht nach M. mit der Idee der Gottesliebe im Wiederspruch. Cf. Hilchot Tschubah cap. 10, 2. העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבת ההכמה לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה וכו׳

Auch über die oben Anm. 8 erwähnte, und, wie es scheint, von Aristoteles abweichende propädeutische Ansicht des M., daß die Metaphysik dem wissenschaftlichen Studium der Moral vorangehen müsse, verbreitet sich jezt helles Licht. Indem der Begriff der menschlichen Würde die Wurzel aller Moral ist, und dieser Begriff nach M. mit dem der Gottähnlichkeit zusammenfällt, da seiner Ansicht gemäß nur der Weise, der zur Gotteserkenntniß und Gottesliebe gelangt ist, durch Nachahmung der Wege Gottes die sittliche Tugend in ihrem wahren Sinne auszuüben vermag; so ergiebt sich auch, daß die Moral als Wissenschaft ohne Metaphysik, d. h ohne wissenschaftliche Erörterung des Gottesbegriffes und die Einsicht in das Verhältniß Gottes zu den Menschen nicht zu

die wahre menschliche Vollkommenheit, tritt dann ein, wenn der Mensch sich die geistigen Tugenden, d. h. die Einsicht in die metaphysischen Wahrheiten erwirbt, und hierdurch zu richtigen Kenntnissen in den göttlichen Dingen gelangt. Das ist der höchste Zweck und dasjenige, welches den Menschen wahrhaft vollkommen macht, ihm allein angehört, die [16]) Unsterblichkeit sichert, und wodurch der Mensch zum Menschen wird. Betrachtest du die drei ersten Arten der menschlichen Vollkommenheiten, so findest du, daß dieselben nicht für dich, sondern für Andre oder doch wenigstens, wenn du auf die Erfahrung dich stützend, sie dir durchaus nicht absprechen lassen willst, für dich und Andre vorhanden sind. Die letzt genannte Vollkommenheit aber gehört dir allein an, und keiner außer dir hat Antheil an derselben: (Sprüche 5, 17) „Sie sind für dich allein, kein Fremder erhält Antheil"; darum sollst du nach dem eifrigst streben, was dir allein bewahrt ist. Dich aber nicht abmühen und deine Kraft verschwenden für Andre, Du, der Du das Heil deiner Seele vergissest, und sie beugend unter die Herrschaft der sinnlichen Kräfte ihre Majestät entweihest und den Glanz ihres Angesichtes verdunkelst, wie es im Umfange der auf diesen Gegenstand gedichteten poetischen Allegorien heißt: (Cant 1, 6) „Meiner Mutter Söhne zürnten mir, setzten mich zur Weinberghüterinn; meinen Weinberg habe ich nicht gehütet;" und in demselben Sinn heißt es anderswo: (Sprüche 5, 9.) „Damit Du nicht giebst deinen Schmuck dem Fremden, und deine Jahre dem Feinde." Auch die Propheten haben uns über

---

Vierundfünfzigster Abschnitt.

Stande kommen, und nach allen ihren verschiedenen Seiten entwickelt werden kann. Endlich ist für die Angabe des oben Anm. 3 angedeuteten zweiten Grundes, warum nach M. die sittliche Tugend eine Vorbereitung zur Erlangung der höchsten Vollkommenheit ist, hier die passende Stelle. Bildet die sittliche Tugend, welche, wie Aristoteles in der Anm. 4 angeführten Stelle der Ethik (II, 1, S. 77) bemerkt, ursprünglich nur im Umgang mit Menschen erworben wird, einen Theil der höchsten Vollkommenheit, die ihrem Begriffe nach, auch außerhalb der menschlichen Gesellschaft erstrebt werden kann; so ist es auch einleuchtend, daß der Weise außer dem Kreise der Menschen nicht zum Besitze der höchsten Vollkommenheit zu gelangen vermöchte, wenn er sich nicht schon früher durch die Ausübung der sittlichen Tugenden vorbereitet hätte.

Bei der vorstehenden Erklärung der Worte des M. setzen wir einerseits voraus, daß auch nach ihm wie nach Aristoteles die sittliche Tugend ursprünglich nur im Kreise der menschlichen Gesellschaft zu erwerben ist, andrerseits, daß die einmal im Umgange mit Menschen angestrebte sittliche Tugend durch bloße Stärkung der sittlichen Grundsätze fortgebildet werden kann, was auch schon Anm. 4 nachgewiesen wurde.

In Betreff der letzten Voraussetzung müssen wir jedoch hinzufügen, daß M. keineswegs dem Weisen gestattet, sich fortwährend in einer menschenfliehenden Einsamkeit zu halten; vielmehr es ihm, wie aus dem Zusammenhange der folgenden Stellen ersichtlich ist, zur Pflicht macht, seine Tugend in menschenfreundlichen Thaten zu äußern und sein Leben durch Handlungen der Gnade, Gerechtigkeit und Wohlwollen zu bezeichnen, wiewohl allerdings die Tugend des Weisen, wenn wir ihn uns auch in eine Einöde versetzt denken, durch Nichts in ihrer Fortbildung gehemmt werden kann; cf. cap. 51 Anm. 11.

[16]) Cf. der Commentar des M. zu Sanhedrin cap. 10, 1 (חלק), vergleiche auch כרם חמד B. III, S. 67 u. ff.

הפילוסופי,¹ ואמרו לנו בפירוש שאין שלמות הקניין ולא שלמות בריאות הגוף ולא שלמות המדות שלמות שראוי להתפאר ולהתהלל בו ולא לבקש אותו, ושהשלמות שראוי להתהלל בו ולבקשו הוא ידיעת הש״י שהיא החכמה האמיתית, אמר ירמיהו באלו השלמיות הארבעה כה אמר ה׳ אל יתהלל חכם בחכמתו, ואל יתהלל הגבור בגבורתו, אל יתהלל. עשיר בעשרו, כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי, השתכל איך לקחם כפי סדרם אצל ההמון כי השלמות הגדול אצלם עשיר בעשרו, ואחריו גבור בגבורתו, ואחריו חכם בחכמתו ר״ל בעל המדות הטובות כי האיש ההוא ג״כ גדול בעיני ההמון אשר להם נאמרו הדברים ומפני זה סדרם על הסדר הזה וכבר השיגו החכמים ז״ל מזה הפסוק אלו העניינים בעצמם אשר זכרנום ובארו לנו מה שבארתי לך בזה הפרק והוא שהחכמה הנאמרת סתם בכל מקום והיא התכלית היא השגתו ית׳ ושאלו הקניינים שיקנם האדם שישימם סגולתו ויחשבם שלמות אינם שלמות, ושמעשה התורות כלם ר״ל מיני העבודות וכן המדות המועילות לבני אדם כלם בעסקיהם קצתם עם קצתם כל זה אין לדמותו אל התכלית האחרון ולא ישוה בו, אבל הם הצעות בגלל זה התכלית,¹ ושמע דבריהם באלו העניינים בלשונם והוא בבראשית רבה, שם נאמר כתוב אחד אומר וכל חפצים לא ישוו בה, וכתוב אחד אומר וכל חפציך לא ישוו בה, חפצים אלו מצוות ומעשים טובים, חפציך אלו אבנים טובות ומרגליות, חפצי׳ וחפציך לא ישוו בה אלא כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי, ראה קוצר זה המאמר ושלמות אמרו, ואיך לא חסר דבר מכל מה שאמרנוהו והארכנו בבאורו ובהצעותיו; ואחר שזכרנו זה הפסוק מה שכולל מן העניינים הנפלאים, חכרנו דברי החכמים ז״ל עליו נשלים כל מה שהוא כולל, וזה שלא הספיק לו

Vierundfünfzigster Abschnitt.

¹) Paraschah 35 am Ende. Hiermit ist zu vergleichen Jerusalmi Traktat Peah cap. 1 angeführt im ersten Theil En Jakob 104 b. ותלמוד תורה ר׳ ברכי׳ ור׳ חייא וכו׳ Eine andere Auflösung des Widerspruches dieser Verse findet sich in Traktat Moed. Katon 9 b.

über diese Gegenstände Belehrung gegeben, welche mit den Ansichten der Philosophen übereinstimmen. Denn ausdrücklich sagen sie, daß weder die Vollkommenheit des Besitzes, noch der körperlichen Stärke, noch der sittlichen Tugenden diejenige Vollkommenheit sei, deren wir uns rühmen, und die wir vorzugsweise anstreben sollen, daß vielmehr die uns rühmlich und erstrebenswürdige Vollkommenheit die Erkenntniß Gottes sei, welche zugleich die wahre Weisheit ist. Demgemäß äußert sich Jeremias in Betreff dieser vier Vollkommenheiten: (Jeremias 9, 22 - 23.) „So spricht der Ewige: Der Kluge rühme sich seiner Klugheit nicht, nicht der Starke seiner Stärke, nicht der Reiche seines Reichthums: sondern damit rühme sich, wer sich rühmen will, daß er verstehen und erkennen mich gelernt". Es ist bemerkenswerth, wie der Prophet sie (die Vollkommenheiten) nach dem Range ordnet, welchen sie in der Vorstellung des Menschen behaupten. Am höchsten schätzet dieser den Reichthum, dann folgt die Stärke, dann die Chochmah, welche hier bedeutet der Besitz sittlicher Tugenden. Denn der tugendhafte Mann steht im Ansehen selbst bei dem gemeinen Volk, an welches die Worte des Propheten gerichtet sind. Auch haben schon die Rabbinen g. A. aus diesem Verse die Lehre geschöpft, welche ich anführte und in diesem Abschnitte auseinander setzte, daß nehmlich unter Chochmah Weisheit, welche ohne nähere Bestimmung in der Schrift vorkommt, und der höchste Zweck ist, die Erkenntniß Gottes verstanden wird; daß hingegen die übrigen Dinge, nach welchen der Mensch eifrigst strebt, als hohe Güter ansieht und als Vollkommenheiten betrachtet, keine wahre Vollkommenheiten sind; daß endlich alle Handlungen in der Schrift, nehmlich die verschiedenen Arten des Cultus, ferner die sittlichen Tugenden, welche den Menschen in ihrem gegenseitigen Verkehr nützen, keineswegs mit dem letzten Zweck zu verwechseln sind, der viel höher steht, und dem jene bloß zur Vorbereitung dienen. Doch höre ihre eigenen Worte über diesen Gegenstand [17]), die sich in Bereschit Rabba befinden. Ein Vers heißt (Sprüche 8, 11) [18]) „Alle Kostbarkeiten (Chafazim) kommen ihr nicht gleich" und ein anderer (ibid. 3, 15) [19]) „Alle deine Kostbarkeiten Chefezecha kommen ihr nicht gleich." Unter Chafazim versteht er die Gebote des Gesetzes und sittliche Handlungen, unter Chafezecha Edelsteine und Perlen. Beide also, die Chafazim wie die Chefezecha, kommen ihr nicht gleich, sondern damit rühme sich, wer sich rühmen will, daß er verstehen und erkennen mich gelernt. Betrachte die inhaltsvolle Kürze dieses Spruches und die Vollkommenheit des Sprechenden und wie hier kein wesentlicher Punkt von all dem fehlt, was wir nur durch Einleitungen und Erklärungen deutlich entwickeln konnten. Nachdem wir diese erhabenen Lehren des Verses und dessen, was die Rabbinen g. A. über denselben bemerkten, Erwähnung gethan haben, wollen wir auch die übrigen aus ihm zu schöpfenden Lehren besprechen.

Der

Vierundfünfzigster Abschnitt.

[18]) כי טובה חכמה וגו׳

[19]) יקרה היא (חכמה) מפנינים וכו׳

לו בזה הפסוק לבאר שהשגתו ית' לבד היא הנכבדת שבשלמיות כאל[20] היתה זאת כונתו היה אומר כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי, והיה פוסק דבריו. או היה אומר השכל וידוע אותי כי אני אחד, או היה אומר כי אין לי תמונה, או כי אין כמוני, ומה שדומה לזה אבל אמר שאין להתהלל רק בהשגתו ובידיעת דרכיו ותארים ר"ל פעולותיו, כמו שבארנו באמרו הודיעני נא את דרכיך וגו' ובאר לנו בזה הפסוק שהפעולות ההם שראוי שיוָדעו ויֵעָשה בהם, הם חסד משפט וצדקה, והוסיף ענין אחר צריך מאד והוא אמרו בארץ, אשר הוא קוטב התורה, ולא כמחשבת ההורסים שחשבו שהשגחתו יתעלה כלתה אצל גלגל הירח, ושהארץ ומה שבה נעזב, עזב ה' את הארץ, אינו רק כמו שבאר לנו על יד אדון כל החכמים, כי לה' הארץ, יאמר שהשגחתו ג"כ בארץ כפי מה שהיא כמו שהשגיח בשמים כפי מה שהם, והוא אמרו כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ, ואח"כ השלים העניין ואמר כי באלה חפצתי נאם ה', ואמר בחסד במשפט וצדקה חפצתי נאם ה', ר"ל שכוונתי שיצא מכם חסד משפט וצדקה בארץ, כמו שבארנו בי"ג מדות, כי הכוונה להדמות בהם ושנלך על דרכם, א"כ הכוונה אשר זכרה בזה הפסוק, הוא באורו, ששלמות האדם אשר בו יתהלל באמת, הוא להגיע אל השגת השם כפי היכולת, ולדעת השגחתו בברואיו בהמציאו אותם והנהיגו אותם איך היא, וללכת אחרי ההשגה ההיא בדרכים שיתכוין בהם תמיד לעשות חסד ומשפט וצדקה, להדמות בפעולות השם, כמו שבארנו פעמים בזה המאמר, וזהו מה שראיתי לשומו בזה המאמר, ממה שאחשוב שהוא מועיל מאד לכיוצא בך, ואני מקוה עליך שעם ההשתכלות הטוב תשיג כל העניינים שכללתי בו בע"ה, והוא

Vierundfünfzigster Abschnitt.

[20]) B. 1. cap. 54.

[21]) 2 B. M. 34, 6—7. Die Prädikate, welche hier Gott beigelegt werden, nennen die Rabbinen die 13 Middot cf. Rosch Haschana 17 b. cf.

Der Prophet will in diesem Verse keineswegs behaupten, daß die bloße Erkenntniß Gottes die höchste Vollkommenheit verleihe. Wäre dies seine Meinung, so genügten schon die Worte „sondern damit rühme sich, wer sich rühmen will, daß er verstehen und erkennen mich gelernt.“ Er hätte dann entweder seine Rede schließen, oder etwa noch hinzufügen können: „Daß ich einzig bin“ oder „daß ich keine Gestalt habe“ oder „daß keiner ist wie ich“ oder einen ähnlichen Ausdruck. Er will vielmehr sagen, daß man sich nur rühmen dürfe der Erkenntniß Gottes, welche verbunden ist, mit der Einsicht in dessen Wege und Eigenschaften, d. h. in dessen Handlungen, wie wir den Vers (Ex. 33, 13.) „So laß mich doch wissen deine Wege“ [20]) erklärt haben, und lehrt uns daher, die Handlungen, die wir wissen und nachahmen sollen seien „Gnade, Gerechtigkeit und Wohlwollen“. Eine andere höchst wichtige Wahrheit, welche den Mittelpunkt des Gesetzes bildet, lehrt er uns durch den Gebrauch des Wortes „Baarez“ auf Erden, er widerspricht hiermit der Behauptung der Ketzer, welche wähnen, die göttliche Vorsehung endige bei der Sphäre des Mondes, und die Erde und was sich auf ihr befindet sei von Gott verlassen, wie es heißt: (Ezech. 8, 12) „Der Ewige hat die Erde verlassen“; es verhalte sich vielmehr so, wie der Vater aller Weisen gesprochen hat: (2 B. M. 9, 29) „Dem Ewigen gehört die Erde; d. h. seine Vorsehung waltet auf Erden eben so, wie sie über den Himmel waltet: und dieses drückt der Prophet mit den Worten aus „wie ich der Ewige, Gnade, Gerechtigkeit, und Wohlwollen auf Erden übe“. Endlich sagt er am Schluß der Rede:“ Daß an solchen Dingen ich Wohlgefallen habe, spricht der Ewige“, nehmlich an Gnade, Gerechtigkeit und Wohlwollen, d. h. es ist mein Wille, daß auch ihr ausübet Gnade, Gerechtigkeit und Wohlwollen auf Erden, wie wir bei den dreizehn [21]) Midot Gottes gleichfalls erklärt haben, daß sie [22]) uns zur Nachahmung Gottes und zur Aneignung derselben aufgestellt sind. Demnach ist der Inbegriff der Lehren dieses Verses, daß die Vollkommenheit des Menschen, welche er sich zum wahren Ruhm anrechnen kann, besteht in der höchst möglichen Erkenntniß Gottes, in der Erkenntniß der Beschaffenheit der göttlichen Vorsehung, vermöge deren er seine Geschöpfe ins Dasein ruft, und für dieselben Sorgen trägt, und in einem dieser Erkenntniß entsprechenden Lebenswandel, bei welchem der Mensch stets von dem Streben durchdrungen ist, Gnade, Gerechtigkeit und Wohlwollen zu üben, und der Gottheit in ihren Handlungen nachzuahmen, wie wir schon oft in diesem Werke angemerkt haben. Somit habe ich nun die Gegenstände in diesem Werke dargestellt, deren Mittheilung ich Männern deines Gleichen für höchst nützlich halte, und ich darf mich der Hoffnung hingeben, daß du bei reifem Nachdenken alle Lehren begreifen wirst, welche ich hier

mit

Vierundfünfzigster Abschnitt.

Maim. l. c. und Aben Esra und Abravanel über die angeführte Schriftstelle und Rabbi Ascher über Traktat Rosch Haschanah l. c.

[22]) l. c. cf. Traktat Sota 14 a und Hilchot Deot cap. 1, 6. כך למדו בפירוש מצוה זו מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון וכו'.

והוא יוכנו וכל ישראל חברים למה שיעד לנו, אז תפקחנה עיני עורים ואזני חרשים תפתחנה, העם ההולכים בחשך ראו אור גדול, יושבי בארץ צלמות אור נגה עליהם:

*קָרוֹב מְאֹד הָאֵל לְכָל קוֹרֵא, אִם בֶּאֱמֶת יִקְרָא וְלוֹ יִשְׁעֶה.

נִמְצָא לְכָל דוֹרֵשׁ יְבַקְשֵׁהוּ, אִם יְהַלֵּךְ נְכֹחוֹ וְלֹא יִתְעֶה.

---

*) Das Metrum dieser Verse ist שתי תנועות ויתד ושתי תנועות ויתד ושתי תנועות בדלת ובסוגר.

mit der Hülfe Gottes mitgetheilt habe. Er aber möge uns und allen unsern israelitischen Brüdern seine Verheißung erfüllen: „Dann öffnen sich die Augen der Blinden, und die Ohren der Tauben erschließen sich (Jes. 35, 5): Das Volk, das wandelt im Finstern, schauet ein großes Licht; die da wohnen im Lande der Todesnacht — Licht strahlet über sie (Ibidem. 9, 2).

Nahe ist der Herr dem Rufer, Der in Wahrheit an ihn fleht;
Gegenwärtig jedem Forscher, Der geraden Weges geht.

Die zwei arabischen Ms., von welchen wir das ältere und äußerst korrekte C. O, das jüngere und minder korrekte C. R. bezeichnen, konnten erst nach Abdruck der 136sten Seite benutzt werden. Es folgen daher hier nachträglich theils die Abweichungen des Originals von der hebräischen Uebersetzung, theils die Verbesserungen der deutschen Uebersetzung, zu welchen die Vergleichung des Originals führte. Auch wurde auf des in der Vorrede erwähnten Ibn Palkeira betreffende Bemerkungen, insoweit sie wichtig und richtig schienen, Rücksicht genommen.

Vorrede.

S. 1 Z. 2 O. כפי מה שחובר, im Original בחסב אלדי אלפת לה הדה אל מקאלה. Es ist demnach zu übersetzen: das von Maase Bereschit und Maase Merkaba ins Licht zu setzen, was dem, für den dieses Buch geschrieben worden, angemessen ist. Wahrscheinlich ist auch in der hebräischen Uebersetzung (statt מה) מי zu lesen; cf. Vorrede S. 3, Z. 7.

" 8 " 5 U. וזה תכלית היכולת, im O. והדה גאיה אל מקדרה. Die Uebersetzung muß demnach lauten: Und das ist das äußerst Mögliche, nämlich zu vermitteln zwischen dem, was jedem Menschen nützt und der gänzlichen Nichterklärung.

" 1 " 3 U. נזכרו, in b. c. אבהמת, „welche verborgen sind."

" 3 " 4 O. ראיתי, in b. c. findet sich noch der richtige Zusatz תחת אלהי ישראל.

" " " 11 U. ג"כ steht im Original nicht.

" " " 1 תארם ופניהם, im O. שכל וגההא das Bild ihres Gesichtes.

" 5 " 9 O. ריצה, im O. רץ.

" " " 10 O. הלילה, im O. והי ראגעה עלי אעקאבהא und sie kehrt wieder hinter sich zurück. Die deutsche Uebersetzung ist hiernach zu korrigiren.

" " " 12 U. Auch im O. fehlt das Wort ומכסן; vrgl. die Anmerkung.

" " " 9 U. התנועע התנועה im O. תתהרך; lies demnach תתנועע.

" " " 3 U. מתהדרן, im O., wie auch in den מקראות גדולות מתהורן Vergl. die bezügliche Anmerkung, wo sich fälschlich מזהורן eingeschlichen.

" 7 " 2 O. הנזכר בפסוק, im O. finden sich diese zwei Wörter nicht und sind daher wahrscheinlich nur Zusatz eines Abschreibers.

S. 7 Z. 5 D. אל, so in allen früheren Ausgaben, im D. hingegen richtig על.

" " " 9 D. ג"כ ארבעה, im D. והו איצא „er ist wiederum."

" " " 15 D. ומראה, im D. richtig bloß מראה.

" " " 10 U. ומראיהן ומעשיהן, im D. richtig ומראיהם ומעשיהם.

" " " 8 U. מרכב und

" " " 7 U. מחבר, im D. heißt das erste בעצהא מלאזק בעץ, das zweite בעצהא מרכב פיבעץ. Es ist demnach an der ersten Stelle מחבר, an der zweiten מרכב zu lesen.

" " " 4 קדמונינו, im D. שיוך אל לגה „die Sprachgelehrten"

" 9 " 5 D. והפליג להשיב, im D. ובאלג פיתכריר „er gab sich Mühe zu wiederholen."

" " " 7 D. גוף מת דומם, im D. bloß גסדא מיתא einen todten (leblosen) Körper; דומם setzte der hebr. Uebersetzer zur näheren Erklärung hinzu.

" 11 " 2 שבאה, im D. עאד לה „kehrte ihm wieder." Wahrscheinlich ist in der hebr. Uebersetzung שבה לו zu lesen.

" 13 " 10 U ולכן כל כדור מתגלגל וכו' ונקרא מפני שכל כרה im D. והו סריעה אלדהרגה סמו. und weil jeder runde Körper sich schnell wälzt, wird alles Runde rc. Es ist das ו von ונקרא vor מפני zu setzen und die deutsche Uebersetzung hiernach zu korrigiren.

" " " 8 גלגל הוא, im D. גלגל הוא.

" " " 5 לא שהם השמים, im c. o. אלא אנהא גלגלים nur daß sie Galgalim (runde Körper) sind, im c. r. hingegen לא אנהא הגלגלים nicht daß sie die (bekannten) Galgalim sind.

" " " 5 א"כ, im D. אמא „daß er aber."

" 15 " 9 U. ובהשגת העניין, im D ופי אדראך אלאדם „und bei der Anschauung des Menschen."

" " " 7 U. ולא השים, im D. ולם יכרר „und nicht wiederholte er." Es ist demnach statt השים in der hebräischen Uebers. השיב zu lesen.

" 17 " 1 D. Im D. heißt die Stelle מער ואדא ועד השמל מנמרינן ferner איכא דאמרי עד וארא ועד השמל אנמורי, in unsern Talmudausgaben: איכא דאמרי עד ferner עד וארא מגמרינן וארא מסרינן

" " " 5 D. והמעיד, im D. ואל תנביה „und was aufmerksam macht." Es ist demnach in der hebr. Uebers. והמעיר zu lesen.

" 19 " 9 U. השאלת, im D. אסתעארה. Das arabische Wort kann grammatikalisch von עור und von עיר abgeleitet werden. Nach der ersten Ableitung bedeutet es „eine Metapher gebrauchen," nach der zweiten „Etwas fodern." Der hebr. Uebersetzer nahm ohne Zweifel die erste Ableitung an, während die zweite vielleicht einen richtigeern Sinn giebt.

" 25 " 1 U. תמיד בו בעלה, im D. תסתבדל בה בעלהא „den sie mit ihrem Manne vertauscht." Es ist demnach in der hebr. Uebersetzung תמיר zu lesen.

S. 27 Z. 12 O. מושכל, im O. מעקול „Uebersinnliche“, wonach die deutsche Uebers. zu korrigiren ist.

„ „ „ 4 U. הנבחר לבחור, im O. איתאר אל שרף „zu wählen das Vorzügliche.“ Es muß demnach לבחור הנבחר heißen, und die deutsche Uebersetzung hiernach korrigirt werden.

„ 29 „ 12 O. ולהשמר מהם, im O. ואל תסתר בה „und es geheim zu halten.“

„ „ „ 3 U. במאכל, im O. noch der Zusatz ושרב „und Trinken.“

„ 31 „ 11 O. ומואת התורה והזהרה im O. ואואמר אל שריעה ונואהיהא und die Gebote des Gesetzes und seine Verbote. Statt ומואת lies also ומצוות.

„ „ „ 6 U. במועיל, im O. עלי אל אנפע „auf das Nützlichste.“

„ 33 „ 3 O. מיוחם, im O. מגתנב „verabscheuungswerth.“

„ 37 „ 11 O. השכל הנפרד, im O. מפארקאת=מפארק „abstrakte (körperlose) Wesen“, wonach die deutsche Uebers. zu korrigiren ist.

„ „ „ 14 O. דעות. im O. עקול, „geistige Wesen“.

„ „ „ 15 O. לבינה, im O. ובין דלך und zwischen diesem (dem Vorhergenannten.)

„ „ „ 7 U. וביוצא באלו הדמיונות, im O. ונחו אל אשארה „und ähnliche Andeutungen.“

„ „ „ 5 U. עצמנו, im O. גוהרנא „unserer Natur,“ wonach die deutsche Uebersetzung zu korrigiren ist.

„ 41 „ 1 O. והעורון והראות, im O. heißt der ganze Satz: בל ישנון אן כל עדם ומלכה חכמהא כאל עמי ואל בצר ואל מות ואל היאה ואן דלך ענדהם במנזלה אלהאר ואל ברד „sondern sie halten dafür, daß sich die Abwesenheit der Zustände zu den Zuständen wie Blindheit zum Sehen, Tod zum Leben verhalte, und dieses ist bei ihnen wie Hitze zur Kälte.“

„ 43 „ 10 O. עליך לזכור, im O. פלנדכר „so wollen wir erwähnen.“

„ „ „ 13 O. ומפני זה אמרו, im O. ולדלך תטלק אלקציה „daher kann der Satz allgemein aufgestellt werden“ Für אמרו ist wahrscheinlich יאמר zu lesen.

„ „ „ 15 O. והוא הערדו, im O. והו עדמה אל חיאה „weil ihm nämlich das Leben mangelt“.

„ 47 „ 7 O. קראהו ספר אלהות, im O. וסמה באלאהיאת. Mit dem Namen עלם אלאהאית bezeichnen die Araber die Theologie; es ist demnach zu übersetzen: „und er überschrieb es Theologie.“

Letzte Zeile. התבאר לו האמת ונגלה כי, im O. לתבין אלחק ואתצח לאן „wird die Wahrheit offenbar und klar werden weil.“ Es ist demnach ונגלה auf das Vorhergehende zu beziehen und mit כי einen neuen Satz zu beginnen. Die Uebersetzung muß hiernach korrigirt werden.

S. 49 Z. 9 U. ונבקש עוד, im O. ונסתגית „wir flehen um Hilfe. Für עוד ist also עזר zu lesen.

„ 51 „ 2 U. הויה נמשכת, im O. למא יסתמר „würde gewiß nicht fortdauern.“

S. 53 Z. 6 ממנו, im O. מנא „von uns", cf. Anmerk. 5.
„ 55 „ 10 O. ברכיבת הים, im O. כרכוב אל בחר „wie das Fah- auf dem Meere." Lies demnach ברכיבת.
„ 57 „ 3 עניינו, im O. אחואלנא, wonach עניינינו in der hebräischen Uebersetzung zu lesen ist.
„ „ „ 15 U. לרפואה Palkeira (Vrgl. מורה המורה S. 157) hatte ליטיב vor sich und will deßhalb להתבשם hebräisch übersetzt haben. In unserem Ms. heißt es, wie es auch Ibn Tibbon vor sich hatte, ללטבב.
„ „ „ 9 U. באחד, im O. פי אל אכר. Lies demnach באחר.
„ 63 „ 9 U. יש חושבים, im O. פאנה קד יטן „so ist man der Meinung."
„ „ „ 5 U. יעורו, im O. תסאעד „unterstützen." Es ist demnach in der hebr. Uebers. יעזרו zu lesen.
„ 65 „ 12 O. אלא im O. אלי „zu," wonach im Hebräischen אל (von שיגיע abhängig) zu lesen ist.
„ 67 „ 12 O. לכבודי, im O. richtig ולכבודי.
„ 71 „ 7 U. התפשטות, im O. מקרנה Verbindung.
„ „ „ 5 U. שהאדם כשידע עצמו ולא, im O. פאן אל אנסאן אדא עלם נפסה לם יגלט „und der Mensch, gewiß wenn er sich kennt, wird sich nicht irren ꝛc. Lies demnach והאדם u. לא.
„ 89 „ 1 O. הדבר, im O. כון אלשי „des Seins einer Sache". Das zu wiederholende היות wurde wahrscheinlich von einem mißverstehenden Abschreiber ausgelassen.
„ 91 „ 4 O. ומה שבתוכם, im O. אלי מא סוי דלך „wie auch das ausser Diesem."
„ „ „ 5 O. שם, im O. תם „ferner".
„ 93 „ 14 O. ינהיג בו, im O. ידבר בה, „durch welche er unternehmen kann." Die deutsche Uebersetzung ist demgemäß zu korrigiren.
„ 95 „ 1 O. בעניינים, im O. באל אחואל. Lies demnach כעניינים.
„ „ „ 4 O. בענייני lies ebenfalls כענייני.
„ 99 „ 11 O. וכן יענשו, im O. וכדלך גואבהם „so ist auch ihre Antwort." Lies demnach יענו.
„ 101 „ 9 U. עליו, im O. findet sich mit Recht dieses Wort nicht.
„ 103 „ 8 O. העובר im O. אלטאיע „dem Gehorsamen" lies demnach העובד.
„ 107 „ 8 O. ונתתי פני. An der angeführten Stelle findet sich der Vers nicht; im O. ist der Vers ונתתי את פני 3. M. 20, 6 angeführt.
„ „ „ 7 U. הועלה, im O. richtig העלה.
„ „ „ 6 U. ולא, im O. bloß לא.
„ „ „ 2 U. חן, im O., wie auch im Talmud, steht noch der Zusatz את כל העולם.
„ 117 „ 8 O. שם im O. תם „ferner."
„ 119 „ 2 U. זה שנים, im O. מנד סנין „vor einigen Jahren," wonach die deutsche Uebersetzung zu korrigiren ist.
„ 137 „ 1 U. מהלך, in den früheren Ausgaben מהלכים. Wir setzten מהלך nach dem O. מגאל.

S. 141 Z. 1 U. עניין, im O. מעני דלך „diesen Punkt" weshalb wir in der hebr. Uebers. זה hinzufügten.
„ 143 „ 8 U. Wir fügten nach dem O. hier noch המות hinzu.
„ 147 „ 1 O. הצדיק והרשע, im O. אלצאלח ואל טאלח. Interessant ist die hier sehr passend angebrachte Paronomasie, die im Deutschen wiedergegeben werden könnte etwa durch „zwischen dem Rechten und dem Schlechten."
„ „ „ 7 U. Für הוצצו der früheren Ausgaben setzten wir nach dem O., wie es auch in unsern Bibelausgaben heißt, חצצו.

Druckfehler und Zusätze.

S. 2 Z. 14 „wir" lies sie (die Rabbinen.)
„ 2 Ende der Anmerk. Ausführlicheres hierüber findet sich in Jgrot Jachar 24ter Brief.
„ 15 Z. 8 O. מראיח lies מראות.
„ 17 „ 2 O. ואגמורי l. אגמורי.
„ 21 „ 4 U. עלו l. עליו.
„ 23 „ 11 U. ענינים l. עניינם.
„ 43 vor Z. 4. adde ההקדמות יורע באמת שהשם יתעלה לא יאמר עליו סתם שהוא.
„ 47 Z. 1 U. וצירון l. וציירו.
„ 55 „ 12 U. המציא l. המציאו.
„ 65 „ 9 U. היו l. היה.
„ 79 „ 5 U. nach זה adde לא.
„ 99 „ 8 U. סבלון l. וסבלון.
„ 101 „ 1 O. streiche דעת.
„ 115 „ 2 U. קראני l. יקראני.
„ 116 „ 11 U. nachstehen l. nahe stehen.
„ 150 „ 8 O. Die Worte Gottes ꝛc. soll heißen: „Worte der Art etnsprechen nicht dem Sinne der Allegorie; vielmehr ist der Grund (dieser Worte) Folgendes: Er (Hiob) ging nämlich von seiner ersten, äusserst irrigen Ansicht ab und brachte Beweise gegen den früheren Irrthum." Dieser Uebersetzung gemäß zeigt sich das in Anmerk. 8 dargestellte als grundlos.
„ 151 „ 13 U. ואחרים l. ואחריתך.
„ 280 „ Anmerk. unscheinbarem l. nur scheinbaren.
„ 296 „ 4 U. Abschneiden der Haare; so nach dem O. חשעת.
„ 299 „ Anmerk. 1. vrgl. Th. II, cap. 31.
„ 347 „ Anmerk. e. 41 l. 43.
„ 391 „ 8 U. קניין l. ענין.
„ „ Anmerk. 37 Minners l. Meiners.
„ 394 Anmerk. Z. 3 U. Gottesdienst l. Götzendienst.
„ 404 Anmerk. 12 d. l. c.
„ 415 Z. 2 O. vor כי sind drei Wörter von der Linken zur Rechten zu lesen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google